أول الكلام

جامعة الفارابي
وواقع اللغة العربية
في آسيا الوسطى

د. محمود الربداوي

كثيرة هي المؤلفات التي كُتبت عن الفارابي، يتراوح بعضها بين الكتاب الذي تتعدد أجزاؤه، أو البحث الذي تتعدد صفحاته، أو المقالة التي تقتصر على عدد محدود من الصفحات، ولما كان الرجل يتمتع بعبقرية فذة؛

لذا جاء حديث الناس عنه متعدد الأنماط نظراً لتعدد جوانب المعرفة عنده، فكثيرة هي الأبحاث التي تناولت فكر الرجل الفلسفي والاجتماعي، على حين تناول بعضها ما قدمه من جهود مبكّرة في علم الموسيقى، وعلم الفلك، وعلم الفيزياء، وحتى علم الأدب، وما فيه من تنظير نقدي أو مشاركة في نظم الشعر، أو تصنيف العلوم. هذا فضلاً عن قدرته الفائقة على الترجمة، ونقل الأفكار بوضوح وإبانة، نظراً لتملّكه ملكة تمكّنت ـ وبدرجة فائقة الفهم ـ من اللغات كالتركية والفارسية واليونانية فضلاً عن العربية، وقد ترك فيها جميعاً مؤلفاتٍ تشهد بقدرته على التمكن من فنَّيْ القراءة والكتابة فهو قارئ ممتاز، وهو كاتب ممتاز، ولهذا نعته الذين يعرفون حقيقة عبقريته بأنه (المعلم الثاني) حيث يأتي في الدرجة الثانية بعد (المعلم الأول) أرسطو عبقري اليونان ومن هنا تنافست الأمم في ضمّها لعبقريته، وادعائها في انتسابه إليها، فتنافس الأتراك والإيرانيون والعرب والكازاخستانيون في ضمه إلى العباقرة من أبناء جنسهم، فاحتفلوا بذكرى ميلاده وذكرى وفاته، ولكي يخلّدوا هاتين الذكريين طبعوا اسمه على مؤسسات ثقافية

مرموقة كأسماء الجامعات والمعاهد والمدارس وغيرها، إن في الوطن العربي أو الأوطان التي ولد فيها أو مرّ بها، أو فكّر مستخدماً لغتها أو فكر أهلها. وعلى الرغم من الجدال الذي دار بين الأمم حول هذه العبقرية المتميزة لم يستطع علماء حضارة القرنين: العشرين والحادي والعشرين في الغرب أو الشرق إلا أن يعترفوا بنبوغ هذا العالم، والتسليم بما قدّمه للحضارة الإنسانية من فكر متقدم، حيث كان الكوكب المنير في سماء كان يلفها الظلام الفكري والاجتماعي، وقدّم بفكره النيّر مبادراتٍ تشهد بعلو كَعبه في تفهم حضارة عصره وما بعدها، وتقديمه الحلول لبعض الظواهر الاجتماعية وحتى الأيديولوجية.

قدمت بهذه المقدمة عن الفارابي، عندما قرأت في (الشابكة)[1] الخبر التالي:

"وافق مجلس التعليم العالي في سوريا، من حيث المبدأ على تأسيس مؤسسة تعليمية مشتركة تحت اسم (جامعة الفارابي للدراسات العليا)، بالتعاون مع جامعة (تربية مدرّس) الإيرانية وجعل مركز هذه الجامعة في مدينة اللاذقية، وأحيل ملف تأسيس الجامعة إلى اللجان المختصة لدراسة الاختصاصات الضرورية وفق احتياجات المجتمع وخطط التنمية.

وفي الحوار الذي دار بين وزير التعليم العالي السوري الدكتور غياث بركات والدكتور فرهاد دانشجو رئيس جامعة تربية مدرس الإيرانية إمكانية عقد تفاهم لإقامة جامعة مشتركة في المكان الذي يحدده الجانبان، وقد بيّن السيد الوزير استعداد وزارة التعليم العالي للتعاون مع الجانب الإيراني لتأمين الموقع المناسب لإقامة هذا المشروع الكبير بما ينسجم مع مضمون المرسوم 36 الناظم لعمل المؤسسات التعليمية الخاصة. وقد أكّد الدكتور فرهاد دانشجو رغبة مجلس أمناء جامعة (تربية مدرس) الإيرانية في عقد اتفاق تعاون لتأسيس مؤسسة تعليمية مشتركة.

وجدير بالذكر أن الذي يسهّل إجراءات هذا المشروع أن جامعة تشرين ترتبط باتفاقية تعاون علمي مع جامعة (تربية مدرس) الإيرانية، مدّتها خمس سنوات، تنص هذه الاتفاقية على إحداث درجات علمية مشتركة بين الجامعتين على مستوى الدراسات العليا في تخصصات مختلفة، إضافة إلى تبادل الزيارات والمنشورات العليمة، وإقامة دورات تدريبية للمحاضرين والفنيين.

وقد تمّ في ذلك اللقاء مناقشة مسودّة الاتفاق المشترك لإنشاء الجامعة، وفق احتياجات المجتمع من الكفاءات العلمية، وتحقيقاً لمتطلبات الخطط التنموية للدولة.

[1] الشابكة: الكلمة التي ارتضاها مجمع اللغة العربية في دمشق لكلمة (انترنت) في المصطلح الحاسوبي.

وكانت وزارة التعليم العالي السورية قد وقّعت مع وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجية الإيرانية مذكرة تفاهم حول التعليم العالي تشمل تبادل الخبرات، وتبادل المنح والمؤلفات وإقامة دراسة مشتركة، وتبادل الأستاذة حول اللغتين العربية والفارسية والإشراف المشترك على الدراسات العليا. كما تمّ الاتفاق على تشييد بناء خاص لقسم اللغة الفارسية في جامعة دمشق".

شدّني هذا الخبر كثيراً، وأعجبت بمجمل مضمونه وتفاصيله، ومردّ إعجابي به يعود إلى عدّة أسباب، بعضها جوهريٌ أساسي، وبعضها عرضي شكلي، منها: سبب شكلي وهو كيف اهتدت هذه اللجنة الثنائية إلى اختيار اسم العالم الفارابي لتجعله اسماً للجامعة المزمع إنشاؤها، هذا العالم العظيم الذي انطلق من (فاراب) في كازاخستان، ومرّ على إيران فاكتسب فيها علماً ومعرفة، ثم حلّت ركابه في البلاد العربية: مصر وسورية، وأقام مدّة في بلد سيف الدولة في حلب، وعاد إلى دمشق حيث وافته المنية فيها ودفن في مقبرة باب الصغير سنة 339هـ. وهذا التطواف هو الذي جعل أربع دول تتنازع شرف انتماء الفارابي إليها: كازاخستان وإيران وتركيا وسوريا. وحدا هذا الشرف بالدول الأربع أن تتنافس في الاحتفال بذكرى تاريخ ميلاده وتاريخ وفاته. وحفز الكثيرين من الدارسين والمثقفين من هذه الدول الأربع للقيام بدراسات عليا على مستوى الدكتوراه والماجستير والأبحاث والمقالات التي تناولت جوانب متعمّقة من ثقافة الرجل كالفلسفة والفلك والموسيقى والعلوم الأخرى. ولست - اليوم - بصدد البحث في الجوانب الكثيرة التي أكثر من تناولها الباحثون، وتعمّقوا في دراستها. ولكنني آثرت أن أتناول من الفارابي وما يدور حوله موضوعاً أعتقد أنه لم يتناوله أحد، وأن الحديث فيه على جانب من الجدّة، ذلك هو موضوع (جامعة الفارابي)، وأغتنم فرصة تسمية جامعة الفارابي المزمع تأسيسها في اللاذقية بالتعاون بين الدولتين اللتين كوّنتا ثقافة الفارابي وفكره هما: سوريا وإيران؛ لأتحدث عن الجامعة التي تحمل اسم الفارابي أيضاً ولكنْ في العاصمة الكازاخستانية القديمة (آلماآتا). وأغتنم أيضاً هذه الفرصة وهذه الجامعة لأتحدث عن اهتمام جامعة الفارابي الكازاخستانية باللغة العربية، هذا الاهتمام الذي هو جزء من اهتمام الدولة الكازاخستانية باللغة العربية. بل هو أيضاً جزء من اهتمام دول جمهوريات آسيا الوسطى باللغة العربية. كأوزباكستان، وقيرغيزستان، وتركستان، وأذربيجان. فضلاً عن مجموعة الدولة الوسط آسيوية الصغرى، فما هي جامعة الفارابي الكازاخستانية؟

جامعة الفارابي في العاصمة القديمة (آلماآتا) أكبر جامعة في كازاخستان. تحتل مركزاً مرموقاً في شارع الفارابي في العاصمة، حيث يبلغ طول هذا الشارع حوالي 10 كيلو مترات.

ولما كان الحديث عن جامعة الفارابي بكلياتها المختلفة حديث يطول حاولت أن أقصر حديثي من جامعة الفارابي على كلية الآداب فيها، وتحديداً على قسم اللغة العربية هذا القسم الذي تأسس سنة 1984م بالجامعة الحكومية، وهو القسم الذي يعطينا مؤشراً عن اهتمام الدولة القازاقية باللغة العربية، كان هذا القسم في البداية يسمى قسم الدراسات اللغوية الشرقية، وقام بتأسيسه الأستاذ الدكتور عبد الستار دربيسالي المتخصص في الدراسات الشرقية والعربية. ويعد دربيسالي أحد مؤسسي مدرسة الدراسات العربية في كازاخستان. ففي عام 1977م قام لأول مرة في كازاخستان بإدخال تدريس اللغة العربية بصفتها لغة تخصص في جامعة الفارابي، وفي عام 1989، أنشأ كلية الاستشراق، واصبح أول عميد لها حتى عام 1991، ثم شغل منصب نائب رئيس الجامعة لشؤون اللغات والعلاقات الدولية في الحقبة من عام 1991-1997م، وقد عمل بالقسم وما زال خريجو جامعتي لينينغراد وطشقند، وكذلك صفوة خريجي القسم ذاته.

وعلى مدار عشرين عاماً تخرج بالقسم ما يزيد على أربع مئة طالب وطالبة، وقامت وزارة الخارجية بانتداب عدد كبير من شباب أعضاء هيئة التدريس والخريجين للعمل بها، ويبرز من بين هؤلاء: بغداد عمربيف سفير جمهورية كازاخستان في مصر العربية، وعظمات بيرديباي مستشار سفارة جمهورية كازاخستان لدى المملكة العربية السعودية، وخيرت ساكي، وخيّرت لاماشريف، ورسول جومالي، وأرمان عيسى غالييف، وبيريك أرينوف، والمات أوميرزاق، ودرخان كوكسيغينوف، وغيرهم...

كذلك يعمل الكثيرون من خريجي القسم بالتدريس في مختلف الجامعات والمعاهد بكازاخستان ومنها جامعة أبلاي خان للعلاقات الدولية واللغات العالمية، وجامعة آباي القومية للعلوم التربوية، وجامعة غوملبوف القومية الأوردآسيوية، وجامعة أحمد يساوي بتركستان، كما يعمل عدد منهم في مختلف مناحي النشاط داخل الجمهورية وخارجها.

ومن بين قدامى الشخصيات التي اضطلعت بدور كبير في تأسيس الكلية والقسم أناسٌ وهبوا حياتهم للنشاط التدريسي، ومن بينهم الأستاذة الدكتورة مرضيّة ماجينوفا والأستاذة المساعدة غولجان رمضانوفا.

ويقيم القسم علاقات دائمة مع جامعات الدول العربية، وتعدّ الجامعات المغربية والسورية والأردنية والتونسية والمصرية من أوائل الجامعات التي أقامت وتقيم تعاوناً مع القسم.

كما يعمل بالقسم خبيران من أهل اللغة وهما: الدكتور عامر محمد أحمد. والأستاذ محمد عبد المنعم، اللذان يقومان بتدريس اللغة العربية. وإلقاء المحاضرات في نظرية الترجمة وتطبيقاتها.

أما البحث العلمي في القسم فيجري في المحاور التالية: النحو المقارن باللغة العربية ولغة الأتراك القديمة، والأدب العربي في العصور الوسطى والعصر الحديث، الأدب المقارن، مخطوطات العصور الوسطى، الفلسفة العربية، التاريخ الحديث للدول العربية، ويضم القسم الآن بين أعضائه ثمانية من الحاصلين على درجة الدكتوراه.

ويتضمن قسم الدراسات العربية التخصصات التالية لدرجة البكالوريوس: الدراسات الشرقية، الترجمة، اللغويات، اللغة العربية، علم البلدان، كما يضُم القسم مرحلة الماجستير والدكتوراه.

كذلك يوطّد القسم علاقاته بالسفارات والجامعات الأجنبية، حيث يوفَد الطلاب في مهمّات تدريبية لتنمية المهارات اللغوية بجامعة المنيا بجمهورية مصر العربية، كما يقوم أعضاء السفارات العربية بإلقاء المحاضرات لأعضاء هيئة التدريس والطلاب والمشاركة في المحافل التي ينظمها القسم بالتعاون مع هذه السفارات، كذلك تلقّى القسم إهداءات في شكل تجهيز قاعات بالحاسبات الآلية وأثاث ومعدات وكتب، أيضاً يقوم الصندوق المصري للتعاون الفني مع دول الكومنولث، على مدار عدة أعوام، بتنظيم دورات تدريبية لطلاب ومدرِّسي القسم بجامعة القاهرة، كما تجري منظمة (الإيسيسكو) حلقة نقاشية تربوية لأعضاء هيئة التدريس بالقسم.

وبفضل مساعدات الدول العربية يزوّد القسم بالمعدات والتجهيزات اللازمة حيث يتوفر لديه قاعة للتدريب على الحاسب الآلي، وجهاز تلفزيون لاستقبال القنوات الفضائية العربية وغيرها من المعدات. وقد قام الملك فهد ـ رحمه الله ـ بإهداء مجموعة ضخمة من الكتب باللغة العربية، كذلك يتوفر لدى القسم الكتب التعليمية التي تلقاها من مصر وتونس.

ويبذل أعضاء قسم الدراسات العربية بجامعة الفارابي كل ما بوسعهم من جهد ومعرفة وخبرة من أجل إعداد (كوادر) على درجة عالية من الكفاءة، وتخريج مواطنين باللغة العربية يعكسون مجد بلادهم، وأناسٍ يتّسمون حقاً بالذكاء والتنوير[2].

وقد تبرّع وزير العدل السعودي بمبلغ من المال لقسم اللغة العربية في جامعة الفارابي وبمبلغ مماثل لقسم اللغة العربية في جامعة آباي الكازاخستانية، وهذه الجامعة الأخيرة في آلماآتا يرأسها الدكتور صديقوف محمد سلمان، ونائب رئيس الجامعة الدكتور ميرزاييف كينياس إبراهيم، وأنشئت قبل 72 عاماً، واستأنفت تعليم اللغة العربية بعد استقلال كازاخستان، وتضم عشر كليّات و82 تخصصاً و17 مجلساً علمياً.

وأذكر بهذه المناسبات اهتمام الكازاخستانيين بالفارابي فهناك كليّة تسمى كليّة فلسفة الفارابي، وفي نبأ مشابه لنبأ مشروع تأسيس جامعة الفارابي في مدينة اللاذقية بالتعاون السوري الإيراني، هناك تعاون ثقافي إيراني كازاخستاني بين إيران وكلية فلسفة الفارابي، فلعلّ من بعضها زيارة الأستاذ الإيراني غلام حسين إبراهيمي ديناني المختص في المجالات الفلسفية والثقافية. وأثنى هذا الباحث على الجهود التي بذلها الفارابي في الفلسفة، وأن إيران عُنيت بطبع آثار الفارابي وسترسل أعداداً منها إلى كليّة فلسفة الفارابي في كازاخستان.

هذه كلمة مختصرة اقتبسناها من لائحة موجزة أصدرتها جامعة الفارابي الكازاخستانية بمناسبة مرور عشرين عاماً على تأسيس القسم العربي فيها، ولكن هذا القسم لا ينهض وحده بأعباء تعليم اللغة العربية، فهناك مؤسسات رديفة تعضد هذا القسم بعضها كازاخستاني، وبعضها عربي، ومن المؤسسات العربية ذات القدم في التواصل مع كازاخستان، ما قامت به وزارة الأوقاف المصرية بالتعاون مع جامعتي الأزهر والقاهرة بتأسيس جامعة في العاصمة القديمة لكازاخستان (آلماآتا) سميت (جامعة نور مبارك) لتكون جامعة إسلامية عصرية، تشتمل على مجموعة من التخصصات الإنسانية في العلوم العربية والدينية، ويبدو أن جامعة الأزهر وجامعة القاهرة كانتا من أكثر الجامعات العربية حظاً في تأسيس هذه الجامعة لخدمة اللغة العربية، وقد وُفقّت جامعة القاهرة عندما أسندت رئاسة الجامعة المصرية في (آلماآتا) لأستاذ جامعي مرموق، ومتخصص متحمّس للغة العربية هو الدكتور محمود فهمي حجازي عضو مجمّع اللغة العربية في القاهرة، الذي قدّم محاضرة عن واقع اللغة العربية في كازاخستان وجمهوريات وسط آسيا

(2) مرجعنا في ذلك مطوية التعريف بقسم اللغة العربية في جامعة الفارابي.

الإسلامية كأوزباكستان، وطاجيكستان، وقيرغيرستان، وتركستان، وأذربيجان، تُعدّ من أصدق وأدق ما كُتب عن واقع اللغة العربية في آسيا الوسطى، لا لسعة اضطلاعه بمركزه الجديد في أكبر جمهورية من جمهوريات أواسط آسيا، وإنما لسعة اطلاعه على خصائص اللغة العربية خاصة واللغات الشرقية عامّة.

فإذا أضفنا إلى تلك الخدمات التي قدمتها هذه الجامعة إلى ما قدّمه الصندوق المصري للتعاون مع كومنولث الدول المستقلة وهو المشروع الذي بدأته وزارة الخارجية والمركز المصري للعلوم والتعليم الذي ظلّ يتطوّر ويتّسع حتى صار اليوم أحد أهم المراكز العلمية في عاصمة الأوزبك، وإذا تذكرنا التعاون الجامعي بين جامعة (المنيا) المصرية وجامعة الفارابي أدركنا حجم خدمة الجامعات المصرية للغة العربية في هذا الركن القصيّ من آسيا الوسطى؛ ولكن ليست مصر وحدها من المجموعة العربية التي تهتم بتعليم اللغة العربية ونشرها في أواسط آسيا، وإنما يُشاركها في ذلك بعض الدول العربية كالمملكة العربية السعودية، ففي المملكة مؤسسة اسمها (العربية للجميع)،

---

(3) بل صارت له فروع في المدن الأوزبكية الأخرى أهمها:

1 ـ مركز تعليم اللغة العربية في سمرقند.

2 ـ مركز تعليم اللغة العربية في بخارى.

3 ـ مركز تعليم اللغة العربية في نامينجان.

ويهدف نشاط المركز المصري في طشقند إلى دعم العلاقات الثقافية بين مصر وأوزباكستان ويقوم بدور كبير في تدريس اللغة العربية التي تحظى باهتمام بالغ من الشعب الأوزبكي المسلم، حتى إن مركز طشقند وحده يصل عدد دارسي العربية فيه اليوم إلى ألف طالب من مختلف الأعمار، ناهيك عن العدد المتزايد للطلاب في الفروع الأخرى للمركز.

(4) مؤسسة (العربية للجميع) مؤسسة سعودية، ناشطة متطوّرة علمياً، أسست برنامجاً غير ربحي، يضم مشاريع متعددة، يهدف من خلالها إلى تسخير كافة الإمكانات الأكاديمية والفنية لخدمة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وتنوي تنفيذ المشاريع التالية:

1 ـ تصميم موقع على الشبكة الدولية (الأنترنت) لتعليم اللغة العربية.

2 ـ تأليف مناهج علمية متخصصة ومتدرجة لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

3 ـ إنتاج أقراص مدمجة (C.D) لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

4 ـ إنتاج برامج تلفزيونية، وأشرطة (DVD) لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

5 ـ عقد اختبارات لقياس الكفاية من اللغة العربية لدى المتقدمين، على نمط اختبار (Tofel).

6 ـ دعم مؤسسات تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. وتقديم الاستشارات المناسبة لها.

7 ـ عقد دورات متخصصة لتأهيل معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، والرقي بمستوياتهم في بلدانهم.

8 ـ إنتاج برامج إذاعية مسموعة لتعليم اللغة العربية.

9 ـ تصميم وإنتاج جهاز (إلكتروني) جيبي لتعليم اللغة العربي، شبيه بالمفكرات الإلكترونية.

زار رئيس مجلس إدارتها سفير جمهورية كازاخستان (خيرات لاما شريف) في مقر سفارته، وقد تباحث الطرفان في طرق تعليم العربية في كازاخستان، بتدريب المعلمين، ووضع الخطط الاستراتيجية لنشر اللغة العربية هناك، وتبنّي الكتب المناسبة لهذا الغرض، وإنشاء معهد متخصص لتدريب معلمي اللغة العربية.

وقد نقل السفير لوفد (العربية للجميع) أن (جامعة الفارابي) في (آلماآتا) قد اطّلعت على كتاب (العربية بين يديك) وغيره من الكتب، وأبدت إعجابها بـ(العربية بين يديك) واقترحت تبنّيه؛ ليكون المنهج المعتمد لعموم الدولة.

وقد اتفق الطرفان على أن يقوم وفدٌ من (العربية للجميع) بزيارة رسمية لكازاخستان للاطّلاع على واقع تعليم اللغة العربية هناك، وتقديم دراسة مفصّلة حول أفضل الطرق لنشرها هناك. ثمّ القيام بحثّ الجهات الثقافية المعنيّة بتقديم الدعم لتفعيل البرامج المتّفق عليها.

وقد تمّ تكليف نائب السفير بمتابعة هذا الأمر مع إدارة (العربية للجميع) مستقبلاً وهناك مباحثات الآن لتقوم (العربية للجميع) بتقديم دراسة شاملة حول تعليم اللغة العربية في كازاخستان كلّها، ثم تتسلّم (العربية للجميع) الإشراف على تعليم العربية في البلد كلّه. فهم حريصون على تعلّم العربية وتعليمها.

أما سائر الدول العربية فكأن قضية اللغة العربية في كازاخستان وجمهوريات أواسط آسيا لا تعنيها، اللهم إلا إذا استثنينا سوريا التي تقدم لخدمة العربية ما بطوقها من خدمات، وخاصة ما تقدمه المعاهد الشرعية: كمعهدي الفتح الإسلامي ومعهد الشيخ المرحوم أحمد كفتارو، والذي أعرفه أن معهد الفتح الإسلامي يستقدم عشرات الطلاب من جنسيات تزيد على المئة، بعضها من جمهوريات آسيا الوسطى تؤهلّهم في اللغة العربية والثقافة الإسلامية والشرعية النقيّة المعتدلة، فضلاً عن تأمين متطلبات عيش الطلبة والطالبات من المسكن والملبس والمأكل، وترسلهم إلى بلدانهم ليكونوا رُسلاً للثقافة العربية والإسلامية.

وتحضرني هنا كلمة سماحة الشيخ عبد الستار دربيس علي مفتي جمهورية كازاخستان عندما زار دمشق، والتقى بالمسؤولين عن معهدي الفتح والنور أكّد المفتي على الدور الريادي التاريخي الذي تميّزت فيه دمشق كمركز مهم للدين الإسلامي وعلومه وعلمائه، وكمنطلق للحضارة العربية الذي جعل منها (شام شريف) عند كل المسلمين، جاء ذلك في أثناء زيارة المفتي ورئيس

جامعة الفارابي وعدد من رجالات الفكر لدمشق، وزيارة ضريح أبي نصر الفارابي في (باب الصغير).

وتحدث المفتي الضيف عن التزام كازاخستان بدينها الإسلامي واعتزازها به وحرصها على التواصل مع الأمة العربية، ولاسيما سورية[5]، وعن اعتزازها بالعلماء الذين استطاعت أن تقدمهم إلى العالم، وفي مقدمتهم الفارابي الذي تحتل أكبر جامعة حكومية في آسيا الوسطى اسمه اعترافاً بعلمه وفضله، والذي نزل دمشق ساعياً وراء علومها وحضارتها، ثم رحل إلى حلب وزاحم بمنكبيه كوكبة العلماء في بلاط سيف الدولة، وانتزع إعجابه بما قدَّم من علوم فلسفية وفلكية وطبيعية وأدبية، وكان رائداً في علم الموسيقى الذي بلغ القمة على يديه.

لا تتركوا - أيها العرب - جامعة الفارابي في كازاخستان وبعض المؤسسات العربية الأخرى تتحمل مسؤولية التحديات التي تتعرض لها العربية في شتى أرجاء الدنيا، ومنها جمهوريات آسيا الوسطى، وأكبرها كازاكستان[6][7].

---

(5) تتحدث الأنباء عن تقديم مبلغ يقرب من 60 مليون ليرة سورية من كازاخستان لترميم دار الكتب الظاهرية، على اعتبار أن الظاهر بيبرس الذي تنسب إليه المكتبة بطل إسلامي أصله من كازاخستان، وبالمناسبة تبرّعت كازاخستان بمبلغ أكبر من هذا لمصر لترميم الآثار التي تنسب للظاهر بيبرس في القاهرة وسواها من المدن.

(6) انظر كتابنا: انتشار اللغة العربية في القارات الخمس والتحديات الكبرى التي تواجهها.

(7) من أراد المزيد من تاريخ دخول العربية لكازاخستان وواقع وجودها والتحديات التي واجهتها في العصور القديمة والحديثة، وخاصة في العصر المغولي، وأبجديتها التي كانت في العربية، ثم تحولت في انضوائها تحت الحكم السوفييتي، واصطناع الأبجدية الكيريلية لكتابتها. ثم إلى اللاتينية بعد استقلالها سنة 1991 عن الاتحاد السوفييتي فينظر تفاصيل ذلك في مجلة مجمّع اللغة العربية في دمشق.

طرائق الإنشاء الهندسي في العمارة التاريخية الإسلامية في الهند

دراسة مقارنة

د. وفاء النعسان(1)

1. الهدف من البحث:

يهدف هذا البحث إلى مهمة في ترسيخ المعلومات الهندسية في مجال الإنشاء الهندسي للعمارة التاريخية الإسلامية في الهند، خلال فترة العصر المغولي الإسلامي، والذي يواكب العصر العثماني في المشرق العربي آخذة بالحسبان نوعية المواد الإنشائية وطرائق تنفيذها.

2. أهمية البحث:

إن لهذا البحث أهمية في أنه يكشف عن جانب من المعرفة في التراث العلمي العربي الإسلامي، لم يسبق أن عولج من قبل ضمن سياق العلم الهندسي المعاصر، إذ ستتم دراسة مقارنة بين ما هو متبع في العمارة التاريخية الإسلامية في الهند في نفس الحقبة الزمنية المعاصرة للعصر العثماني في المشرق العربي، وهي توافق فترة العصر المغولي الإسلامي في الهند، وبين ما هو متبعٌ في المشرق العربي خلال العصر العثماني، وذلك لرصد نقاط التشابه ونقاط الاختلاف وإبرازهما في المكونات الإنشائية، والجمل الإنشائية للمباني التي تعود للعمارة التاريخية الإسلامية في تلك الفترة الزمنية.

3. مقدمة:

تظهر المباني عند أمة ما مقدار ما وصلت إليه من مبتكرات وتقنية، وما لها من ذوق وثقافة، كما تسهم مواد البناء المتوافرة لدى الأمم في إعطاء الشخصية المميزة لعمائرها، ففي بعض البلدان اعتمد الناس في البناء على اللبن أو الآجر، وبعضها على الحجر الغشيم، أو المنحوت، ومنها لا يتوافر لديه

---

(1) باحثة في معهد التراث العلمي العربي بحلب.

الخشب، فيلجأ إلى استخدام الحجر في التسقيف، ومنها من يتوافر لديه الخشب بكثرة، فيعتمد عليه في إقامة الجدران. ومن الطبيعي أن تكون المباني المشيدة بالحجر هي التي بقيت صامدة على مر العصور، خاصة في المناطق التي حوت الحجارة، مثل: مناطق الأناضول، وشمال بلاد الشام، والقاهرة، ومعظم المناطق في الهند، لتقدم لنا صورة متزنة، تتآلف فيها العناصر المحلية مع الأساليب الإنشائية، تجمعها كلها وحدة العمارة الإسلامية التي تحققت مع تنوع العناصر الإنشائية في المباني التاريخية الإسلامية.

إن رصد تطور المباني التاريخية الإسلامية مع الزمن، يساعد على تصور استعمالات مواد البناء وطرائق إنشاء المباني للمباني فيها، كما أن إنشاء المباني يأتي استجابة للشروط المناخية، والبيئية من جهة، وتلبية للحاجة الاجتماعية، بكل أشكالها وأبعادها من جهة أخرى، ومن هنا فإن الإطار العام للمباني التاريخية الإسلامية، وما يأتي من أوجه اختلاف في هذا المجال، إنما هو انعكاس لاختلاف ظروف المناخ، وطبيعة الشكل التضاريسي، ووفرة مواد البناء، ونوعي تلك المواد بين أحجار وقرميد وأخشاب.

سوف يتم في هذا البحث رصد مواد البناء، وطرائق الإنشاء لكلا العمارتين من خلال الأمثلة الميدانية، لإجراء الدراسة المقارنة بينهما:

4. طرائق الإنشاء الهندسي للعمارة التاريخية في المشرق العربي خلال العصر العثماني:

4 .1. نبذة تاريخية عن عمارة العصر العثماني في المشرق العربي (922 . 1337هـ / 1516 . 1918م):

قامت الدولة العثمانية بعد انتصار العثمانيين على السلاجقة، وعملت على مد سلطانها من آسيا الصغرى إلى البلقان، وما وراءها من أراضي البلغار، والصرب، ووصلوا إلى نهر التونة (الدانوب)، ثم استولوا أخيراً على القسطنطينية. واستمرت فتوحاتهم إلى الشرق والغرب، فبسطوا سلطانهم على بلاد الجزيرة، والشام ومصر، وما لبثوا أن اتخذوا لقب الخلافة الإسلامية. وقد خضعت لهم جزيرة العرب، وامتد نفوذهم إلى شمال إفريقية، وزادت هيبة الدولة العثمانية، وازدهرت الفنون فيها. وكانت العمائر العثمانية في بداية أمرها حلقة انتقال من الطراز السلجوقي إلى الطراز العثماني. ويبدو ذلك في المساجد التي شيدت في القرن (8هـ /14م).

أخذت المباني العثمانية تظهر في المشرق العربي بعد الفتح العثماني لها في مطلع القرن السادس عشر، ممتزجاً مع التقاليد المحلية التي استمرت تعبر عن ذاتها، ولا سيما في مباني بلاد الشام خاصة مدينة حلب التي حافظت على عناصر الإنشاء المملوكي[2]. ففي العهد العثماني تغير تصميم المساجد، وتحولت قاعة الصلاة من صفوف القناطر، والبلاطات المتوازية إلى قاعة مربعة مسقوفة بقبة كبيرة ذات رقبة متعددة النوافذ، وبذلك أصبح المصلى قليل الأعمدة والعضائد، ويتقدم المصلى رواق مسقوف بالقباب، وبدلاً من المدارس شاعت التكايا، كمجمع معماري له وظائف عديدة. كما حدث تطور في

---

[2] ريحاوي، عبد القادر، العمارة العربية الإسلامية، دمشق، 1979، ص 253.

إنشاء الأسواق والخانات، نظراً للنمو الاقتصادي والتبادل التجاري، فأصبح السوق مجموعة معمارية متكاملة تضم المخازن التجارية، والخان والمعاهد العلمية، والمسجد والحمام. كما تطور بناء الخانات، وغدا معظمها مسقوفاً بالقباب أو القبوات، وعني ببنائها وزخرفتها بالحليات المعمارية والحجارة الملونة (خان أسعد باشا في دمشق، وخان الوزير في حلب). كما ارتقى بناء الحمامات، والبيوت والقصور، ووصل البيت الشامي إلى قمة رقيه، تشهد على ذلك عشرات البيوت التي ما تزال حية في المدن السورية (قصر العظم في دمشق، ودار أجقباش بحلب).

أما من ناحية العناصر الإنشائية فقد أصبحت القباب والأقبية هي العنصر الشائع في التغطية، وقد حلت محل الأسقف الجمالونية، أو الأقباء المعقودة. أما الأقواس أو العقود فقد شاع العقد المدبب، المتطور المكون من أربعة أقواس (4 مراكز) (قناطر التكية السليمانية في دمشق)، كما شاع العقد الموتور فوق الأبواب والنوافذ. أما الأعمدة فقد شاع فيها استعمال التيجان المقرنصة، وظهر تاج جديد من الأعمدة متطور عن التاج المقرنص (مدرسة الفردوس بحلب). وظلت المقرنصات عنصراً لا يستغنى عنه في عقود بوابات المباني العامة، وأحياناً في زوايا القباب، من أجل تأمين الانتقال بين المستويات المختلفة، وأصبح للمآذن شكل مميز، فهي أسطوانية أو كثيرة الأضلاع، صغيرة القطر، ممشوقة القوام، تنتهي في أعلاها بقلنسوة مخروطية. كما شاع القاشاني كعنصر زخرفي في كسوة الجدران والواجهات. وتطورت النوافذ الجصية المعشقة بالزخارف الملونة، كما تطورت الفسيفساء الرخامية، وشاع منها الأبلق في دمشق، المكون من المعجونة الملونة. وفي زخرفة الأخشاب شاع العجمي في بواطن السقوف تغطيه الرسوم المصنوعة من المعجونة البارزة. كما تطورت زخرفة الأخشاب وظهر العجمي في سقوف الغرف، وفي كسوة الجدران.

ولإعطاء دراسة تفصيلية عن طرائق الإنشاء الهندسي في المباني التاريخية الإسلامية في المشرق العربي، خلال العصر العثماني، اخترت أمثلة من مدينة حلب كنماذج لإيضاح الدراسة.

4 .2. بيت أجَقْباش:

4 .1.2. نبذة تاريخية:

يقع في محلة الجدَيْدَة في شارع الياسمين، بجوار كاتدرائية السريان الكاثوليك، وهو من الدور الحلبية القديمة، يعود بناؤه إلى مطلع القرن الثامن عشر للميلاد[3]. عُرف هذا المنزل باسم بانيه الأول قره علي، ثم عُرف فيما بعد باسم أجَقْباش وهو تركي الأصل، أما تسمية أجَقْباش تعني بالتركية الرأس المكشوف، فهو اسم لعائلة حلبية سكنت البيت. تتميز الدار بواجهاتها المزينة بزخارف حجرية نباتية تعلو النوافذ على هيئة لوحات فنية رائعة تدل على الدقة المتناهية، كما تجسد روح الفنان الحلبي الذي مزج في الزخرفة بين الأشكال النباتية والهندسية مزجاً رائعاً، تذكرنا[4] بفن الروكوكو في أوربا، وقد ساعدت

---

[3] شعث، شوقي، حلب تاريخها ومعالمها التاريخية، منشورات جامعة حلب، 1991، ص 82.

[4] الحمصي، فايز، حلب القديمة، منشورات المديرية العامة للآثار والمتاحف، دمشق، 1983، ص 126.

نوعية الأحجار الكلسية البيضاء والمتوفرة في حلب المعمار الفنان في تسهيل عمله، وتمكينه من نقش وحفر هذه الزخرفة الفريدة. تمّ اقتطاع غرف الجزء الشمالي من الدار حين توسيع الشارع المؤدي من ساحة الحطب إلى بوابة القصب، وجادة الكيالي، كما أن سقف القاعة الغربية سقف خشبي فقط وهي بحالة جيدة. وتتميز الدار بوجود بركة ماء في القبو الغربي، يلجأ إليه سكان البيت هرباً من حر الصيف[5] بالإضافة إلى مغارة محفورة بالصخر، ومخصصة للمؤونة، وهو معروف بواجهاته الحجرية التي يظهر فيها زخارف مملوكية، وزخارف الروكوكو.

2.2.4. الوصف الهندسي:

أ. اختلاف مستويات الدار:

يعتبر هذا البيت من بيوت الفئة الممتازة بحلب لكبره وكثرة غرفه. وهو على خمسة مستويات:

(1) المستوى الأول: مؤلف من المغارة المنقورة في الصخر الكلسي.

(2) المستوى الثاني: مؤلف من الأقبية، له نوافذ مفتوحة على الباحة، ويوجد فيه حوض الماء.

(3) المستوى الثالث: مؤلف من أرض الدار (الصحن)، وحوض ماء وحديقة، ويحيط بها غرف المنزل، منها غرف كبيرة كالقاعة الرئيسية، وقاعة أصغر، وغرف صغيرة للسكن اليومي.

(4) المستوى الرابع: مؤلف من غرف صغيرة وضعت فوق الغرف الكبيرة أو في منتصف الدرج.

(5) المستوى الخامس: ويدعى بالمربع، ويخصص للضيوف أو للسكن المنزلي. يبين الشكل (1) المسقط الأفقي في بيت أجقباش.

ب. فتحات الجدران:

تنوعت أشكال الفتحات المشكلة للأبواب والنوافذ في بيت أجَقْباش، فهناك النجفة المستقيمة، والقوس الموتور، والنجفة المختمة الصورة (1)، والقوس المدبب كما في القوس الذي يعلو إيوان الدار، الصورة (2)، وقد زينت الفتحات بالزخارف النباتية والهندسية، وزخارف الأرابيسك، كما أحاط بالواجهات من الأعلى أشرطة زخرفية (إفريز زخرفي حجري)، الصورة (3). وجميع الجدران والأقواس والفتحات بنيت بالحجارة الكلسية والمادة الرابطة هي الملاط الكلسي.

ج. القبو:

فيه مصاطب للجلوس، وحوض للماء يُمضي فيه أصحاب البيت الأوقات الحارة في الصيف، أما سقفه فهو سقف حجري من الأقبية المتقاطعة كما هو مبين في الصورة (4).

د. قاعة الاستقبال الرئيسية:

تتميز قاعة الاستقبال بمدخل يعلوه نجفة مختّمة قوسية تستند إلى دعامتين حجريّتين، تتناوب فيها اللونان الأسود والأصفر، قاعة الاستقبال ذات طراز متميز فالعتبة واسعة مزخرفة بقطع المرمر الملونة

---

(5) حجار، عبد الله، معالم حلب الأثرية، منشورات جامعة حلب، وجمعية العاديات بحلب، 1990، ص 50.

المتداخلة بشكل هندسي في أرضيتها وجدرانها ، فضلاً عن عمودين صغيرين في جبهتها الأمامية من الحجر الأصفر المزخرف بدقة ، وفوق الجميع إفريز حجري ، وللقاعة سقف خشبي يعرف بالعجمي ، الصورة (5) ، تتدلى من وسطه ثعابين ، كما يحيط بالسقف إطار فيه كتابات وحكم وأمثال.

هـ - غرفة ملحقة بقاعة الاستقبال:

تقع هذه الغرفة إلى جوار قاعة الاستقبال اقتطعت منها ، يفصل بينهما جدار خفيف ، بها سقف خشبي ، وهي لتخديم القاعة الرئيسية ، وهذه الغرفة متصلة بغرفة داخلية بالقبو بدرج غير ظاهر ، والغاية منه تأمين الاتصال المباشر بين القاعة الرئيسية والقبو.

و- الإيوان:

يقع الإيوان في الجهة الجنوبية للدار يعلوه سقف خشبي تحيط به الكتابات وتتقدمه مظلة خشبية تمتد على جزء من باحة الدار ، كما يعلو الإيوان قوس مدبب.

ق - المغارة:

ساعد على حفرها رخاوة التربة الكلسية التي تتميز حلب بها ، ومنها يصل المرء إلى البئر وإلى الصهريج الخاص بالبيت.

4 .3. خان الوزير:

1.3.4. نبذة تاريخية:

يقع الخان في الجهة الشرقية الشمالية للمدينة شرقي الجامع الأموي الكبير في حي سويقة علي. بناه والي حلب قره محمد باشا عام (1683م). في الفترة التي كانت التجارة في أوج ازدهارها في مدينة حلب في العهد العثماني [6] ، أيام السلطان محمد الرابع العثماني ، والذي أصبح وزيراً فيما بعد فدعي الخان بهذا الاسم [7].

2.3.4. الوصف الهندسي:

يتألف الخان في مسقطه الأفقي من صحن واسع تلتف من حوله أربع واجهات ، تتألف الواجهة من مجموعة كبيرة من الغرف المسقوفة بأقبية سريرية ومحمولة على الأقواس الفارسية وهذه الغرف موزعة على طابقين. الطابق الأول يطل على الصحن بواسطة سلسلة من القناطر أما الباحة فيزينها مسجد صغير توضع وسطها بالإضافة إلى موضأ ومجموعة من الأشجار تلطف الجو وتؤمن التوازن الحراري. ولعل أجمل ما في الخان هو مدخل الخان بواجهته الداخلية والخارجية ونوافذه الغنية بالزخارف حيث تعد أجمل واجهة من واجهات الخانات في مدينة حلب كما هو موضح في الصورة (6).

---

(6) حضر، عبد المعطي، تاريخ العمارة، كلية العمارة، جامعة حلب، ج3، ص 133.

(7) المرجع السابق (4)، ص 42.

أ ـ الأسقف:

استخدم في تسقيف الفتحات المختلفة الشكل في خان الوزير أنواع مختلفة من الأسقف. فقد استخدمت الأسقف الحجرية المقببة السريرية، الصورة (7)، إضافة إلى الأقبية المتقاطعة، الصورة (8)، كما تم استعمال الأسقف المستوية في الأبنية البسيطة بالأبعاد الصغيرة نسبياً كالغرف، وقسم من الرواق الغربي والشمالي المضاف حديثاً، والأماكن التي لا تتجاوز أبعادها /2ـ4/ أمتار، كما استخدمت أسقف خشبية ذات عناصر حاملة خشبية، وهي عبارة عن مقاطع خشبية دائرية أو مستطيلة مع مواد ردم بسماكات كبيرة نسبياً، تباعد هذه العناصر يتراوح تقريباً ما بين (30ـ50) سم، وذلك بهدف الاستفادة من السطح. كذلك تم استعمال جوائز فولاذية كأظفار رئيسية حاملة للكشك البارز من مسجد الخان وهذا الكشك مضاف للمسجد في عصور متقدمة، الصورة (9)، كما استعملت قباب على شكل نصف كرة لتسقيف المساحات الكبيرة نسبياً، كالمسجد وسط ساحة الخان والصالة الرئيسية للخان في الطابق الأول، ولتفادي قوى الدافع الأفقية عند نقاط الاستناد فقد تم سند القبة إلى جدران حجرية بسماكة (80) سم، أما القبة فقد بنيت من القطع الحجرية المرصوصة جنباً إلى جنب، بحيث الداميك الحجرية تشكل عنصراً متماسكاً، ووحدة متراصة قادرة على تحمل القوى الناظمية وفيما بعد طليت القبة بمادة طينية رقيقة كعازل لتسرب مياه الأمطار، وغطيت بصفائح من الرصاص ـ حالياً القبة مكسوة بطبقة إسمنتية رقيقة كما هو موضح في الصورة (10).

ب ـ الجدران:

جدران الخان مبنية من الحجر الكلسي الأبيض المشذب والمنحوت بدقة وعناية، وبسماكات كبيرة نسبياً لا تقل عن (70)سم أو من الغضار العادي أو المشوي. الواجهة الأمامية للخان شغلت حيزاً كبيراً من وقت المعمار، ومن جهده فقد تم إنشاؤها من الحجارة الكلسية الصفراء والبازلتية السوداء وبشكل متناوب، أما الزخارف الهندسية، والرنوك والكتابات، فقد تم نقشها جميعاً على الحجر الكلسي. وقد لوحظ استعمال العناصر الخشبية في بناء الجدران الحجرية كعناصر لامتصاص الهزات الأرضية، ولمنع انهيار الجدار في حال هبوط أحد الجدران بشكل كامل. كما تم استخدام روابط حجرية في بناء الجدران الحجرية ذات سمكات كبيرة وذلك لربط الوجه الداخلي والخارجي للجدار. أما في زريقة الجدران فقد استخدمت مادة القصرمل (مخلفات رماد الأفران).

ج ـ الفتحات:

تم استخدام أنواع مختلفة في تختيم الفتحات، فقد استخدمت الجوائز الخشبية كنجفات لبعض الأبواب، كما استخدمت الأقواس الصغيرة لتختيم النوافذ والأبواب، كذلك استخدمت الجوائز ذات القطعة الحجرية الواحدة لتختيم النوافذ.

د ـ الأعمدة:

استخدم نوعان من الأعمدة لتحميل أسقف الأروقة، الأعمدة الضخمة ذات المقطع المربع بأبعاد (80✣80) سم والمبنية باستخدام قطع حجرية صغيرة مترابطة بالمؤنة الكلسية، أما الأعمدة ذات المقطع

النحيف فعبارة عن قطع حجرية ثلاث : قاعدة حجرية مستديرة على عدة طبقات ، وبدن اسطواني ، وتاج مزخرف بالمقرنصات.

4.4. جامع العادلية:

1.4.4. نبذة تاريخية:

جامع العادلية بحلب هو أحد المساجد الجامعة ، من العصر العثماني ، يقع الجامع في ساحة بزة بالقرب من مدرسة السفاحية جانب حمام ميخان ، وهو أول مسجد جامع يبنى في حلب وفق النموذج العثماني ، فيه بعض ألواح من القاشاني الجميل ، بناه محمد باشا بن أحمد الرومي سنة (963هـ / 1517م)[8]. اشتهر باسم جامع العادلية أو العدلية لأنه كان يقع إلى جوار دار العدل الذي كان بمثابة دار للحكومة ، وهي سراي سنقار على حد قول الغزي يصف[9] الجامع قائلاً : "هذا الجامع من مشاهير جوامع حلب فخامة واتقاناً وأوقافه على كثرتها لا نظير لها ، وهو مبني على نسق جوامع الروم ، له رحبة متسعة في وسطها حوض مدور مسقوف بزخرف ، ومحاط بشبابيك من الحديد ، وفي الجهة الجنوبية من هذه الرحبة رواقان ممتدان من الشرق إلى الغرب على القبلية ، القسم الداخلي منها مسقوف بالأخشاب ، والقبلية واسعة جداً تشبه قبلية البهرامية ، ولها شبابيك مطلة على حديقة ، وللجامع بابان غربي وشرقي". ويعرفنا الطباخ[10] في كتابه إعلام النبلاء عن هذا الجامع قائلاً : "إن محمد باشا بن دوقة ين الرومي ولد السلطانة كوهر ملك شاه بنت عمة السلطان سليمان بن عثمان ، تولى الوزارة للسلطان سليم وولده سليمان ، وتولى حلب سنة 957هـ جامع العادلية من الجوامع المشهورة في حلب تقوم فيه الصلوات الخمس ، وهو موضع عناية الجهات المسؤولة". ويبين الشكل (2) المسقط الأفقي لجامع العادلية بحلب.

2.4.4. الوصف الهندسي:

أ. القبلية:

تقع القبلية جنوب الصحن ، وهي تشابه قبلية جامع المدرسة الخسروفية التي بنيت عام (951هـ). أبعادها من الداخل تقارب (16 ×16)م ، عدا عن الايوانات التي ترتفع عن أرضية القبلية بحوالي (40) سم ، فالقبلية ذات مسقط أفقي مربع ، يتقدمها رواق من مجازين ، في المجاز الأول خمس فتحات ، وفي المجاز الثاني إحدى عشرة فتحة ، تشكل الفتحة الوسطى ممراً إلى القبلية ترتفع على جانبيه في المجاز الأول مصطبتان.

[8] طلس، أسعد، الآثار الإسلامية والتاريخية في حلب، مطبوعات مديرية الآثار العامة في سورية، مطبعة الترقي، دمشق، 1956، ص 127.

[9] الغزي، كامل، نهر الذهب في تاريخ حلب ج2، ص 111.

[10] الطباخ، محمد راغب، إعلام النبلاء، ج3، ص 202.

جامع العادلية هو أول مسجد جامع في حلب يتقدم القبلية فيه رواق، وهو الوحيد بين المساجد القديمة بحلب يتشكل الرواق الذي يتقدم قبليته من مجازين. تشكل القبلية كتلة مستقلة بعيدة عن السور الخارجي للمنشأة، وهي مفتوحة من جميع الجهات بنوافذ كبيرة على الساحات والحدائق المحيطة بها، وتتصل في الجهة الشمالية بالرواق، يشكل جامع العادلية بكل عناصره الهندسية مثالاً نموذجياً للمساجد العثمانية.

ب ـ التسقيف:

يُغطي القبلية قبة واحدة كبيرة على شكل قطّاع من كرة تكسوها من الخارج صفائح الرصاص، فكان هذا إنجازاً مهماً كبيراً في فن العمارة بحلب، تستند القبة إلى رقبة دائرية يدعمها من الخارج ستة عشر بروزاً، بين كل بروزين نافذة، وفي كل زاوية عنصران داعمان كل منهما على شكل نصف قوس لمقاومة الدفع الأفقي عند تعرض المنشأة لخطر الزلازل[11]، الشكلان(3) و(4). يتقدم الرقبة من الداخل شُرفة تُسهل عمليات التنظيف والصيانة للقبة ورقبتها، تستند الشرفة والرقبة إلى ثمانية أقواس، خلف الأقواس الأربعة الزاوية حنيات ركنية، وتحت كل حنية ثمانية صفوف صفر من المقرنصات تؤمن مع الحنيات الركنية الانتقال من المربع إلى الدائرة.

سَقف المجاز الأول من الرواق أمام القبلية خمس قباب نصف كروية مغطاة بصفائح الرصاص، تستند كل قبة منها مباشرة وبدون رقبة إلى الأقواس المدببة الأربعة المحيطة بها، ويتم الانتقال من الدائرة إلى المربع بمثلثات كروية.

ج ـ المئذنة:

أدخل العثمانيون إلى حلب شكلاً جديداً للمآذن أصبح من المميزات الرئيسية لمساجد العصر العثماني، برغم عدم انتشاره على نطاق واسع، ونُفِذ في عدد محدود من الجوامع، ومئذنة جامع العادلية تجسد الشكل النموذجي للمآذن العثمانية. يرتفع جسم المئذنة فوق السطح عالياً بمقطع من ستة عشر ضلعاً يحيط به من الأعلى شريط من المزررات المشكلة من تداخل المرمر الأبيض والأسود. تبرز الشرفة فوقه مستندة إلى مقرنصات دقيقة وجميلة، وتحيط بالشرفة ستارة من الحجر المخرم، توضع في الوسط جسم آخر قصير ورفيع من ستة عشر ضلعاً تعلوه نهاية مخروطية مكسوة بصفائح الرصاص، وتوضعت المئذنة في الزاوية الشمالية الغربية من كتلة القبلية مشكلة جزءاً منها.

د ـ الصحن:

يقع الصحن شمال القبلية، يتوسطه حوض وضوء مسدس الشكل تعلوه قبة خشبية الصورة، ويُدخل إلى الصحن من الجهتين الغربية والشرقية عبر ممرين طويلين، وقد امتد في قسمه الجنوبي رواقان باتجاه (شرق، غرب). أُنشئت أحواض الوضوء غرب الرواقين، وأُنشئت الحجازية التي ضمت أحواض

---

(11) *النعسان، وفاء، تحليل العناصر الإنشائية للمباني في التراث العلمي العربي، رسالة دكتوراه، معهد التراث العلمي العربي، 1999، ص 272.*

الوضوء حوالي عام (1380هـ/ 1960م)[12]. وجُعِل سقف الرواق الخارجي من البيتون المسلح عام (1975م).

هـ - الواجهات:

أولى العثمانيون الواجهات الداخلية لجوامع حلب عناية كبيرة، فزيّنوها بالمُقرنصات وبتناوب الألوان وتعددها، وبالقاشاني وألوانه الزاهية. واجهة رواق العادلية المُطلّة على الصحن من أقواس حذوة الفرس المدبب، وهو أول استعمال لهذا النوع من الأقواس على نطاق واسع، وبتناوب الحجر الأسود مع الحجر الأبيض في القوسين على جانبي القوس الأوسط، كما وضعت نافذة دائرية بين كل قوسين، تستند الأقواس إلى أعمدة دائرية تعلوها تيجان مقرنصة. كما منح العثمانيون مدخل القبلية ضمن الرواق عناية كبيرة فَجُعل ضمن إيوان، وزين بتناوب الحجر الأسود والأصفر بالمزررات والمقرنصات، والمُدلّيات والزخارف الحجرية وهذا ما نشاهده في مدخل قبلية العادلية، ومُلئت المساحة بين نجفات النوافذ والأقواس ذات المراكز الأربعة بالقاشاني من داخل القبلية وخارجها، كما نلاحظ استعمال القوس الموتور في بعض فتحات النوافذ والأبواب في الجامع، أما بالنسبة للواجهات الخارجية للجامع، فإن العثمانيين لم يعتنوا بالواجهات الخارجية بصورة عامة، فجاءت الواجهات الخارجية للجامع بسيطة خالية من الزخارف.

5- طرائق الإنشاء الهندسي للعمارة التاريخية الإسلامية في الهند خلال العصر المغولي الإسلامي:

5. 1- نبذة تاريخية عن العمارة الإسلامية المغولية في الهند (933. 1275هـ/ 1526. 1858م):

نشأ الطراز الهندي المغولي في ظل أسرة المغول الهندية الإسلامية، وهو الطراز الهندي الإسلامي وقوامه الأساليب الهندية القديمة، وما دخل عليها من أساليب فنية في العصر الإسلامي، وقد تأثرت عمارة الهند الإسلامية بالطرز المعمارية الإيرانية، حتى رأى الكثيرون من مؤرخي الفن أن الأساليب المعمارية الفنية الإسلامية في الهند منذ عهد المغول الإسلامي من الطراز الصفوي الإيراني[13]، ولكن في الواقع أن العمائر الإسلامية التي قامت في الهند بين القرنين السادس عشر والثامن عشر الميلاديين، احتفظت بظواهر معمارية، ثم تطورت تطوراً مستقلاً عن العمائر الإيرانية. في هذا العصر كان للعمارة الإسلامية منشآتها التراثية المميزة والمستقلة عن المؤثرات الخارجية، كما كان في العصر السابق لها الذي كانت العمارة الإسلامية فيها متأثرة بالعمارة الهندية القديمة، فمنذ أن استولى بابر على دلهي وأعلن حكمه وسلطانه على البلاد رأينا أباطرة المغول يفوقون الفراعنة الأقدمين، أو على الأقل كانوا يحاولون ذلك في إنشاء مقابرهم التذكارية[14] (الأضرحة المغولية) لتحقيق غرضين:

---

[12] عثمان، نجوى، الهندسة الإنشائية في مساجد حلب، منشورات جامعة حلب، 1992، ص 267.

[13] نظيف، عبد السلام، دراسات في العمارة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989، ص 30.

[14] عبد الجواد، توفيق أحمد، تاريخ العمارة والفنون الإسلامية، ج2، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969/ ص 246.

أولاهما: استعمال هذه الأضرحة في حياتهم الدنيا كصالات احتفالات واجتماعات.

ثانيهما: استعمالها مقبرة لهم بعد وفاتهم، وقد كانت آثارهم حقاً تحفاً غالية من الوجهتين المعمارية والفنية، خاصة إذا ما أخذ بعين الاعتبار الأماكن والمسطحات الضخمة التي كانت تخصص لإقامة هذه المباني من حسن التنسيق والتخطيط، وجمال الطبيعة، وتنميق الحدائق، وتزويدها بالنافورات والفساقي وخلجان المياه، مما أضفى على هذه الأبنية سحراً وجمالاً (تاج محل في أكرا).

وقد أتاحت الفترة المغولية الإسلامية في الهند، الفرصة لنماذج العمارة الإسلامية، والعمارة الهندية المحلية لتنتج مزيجاً عرف بطراز العمارة الهندية الإسلامية، وهذا الطراز كان نفحة من عناصر معمارية وإنشائية وفنية عربية، وتقاليد معمارية إسلامية، إضافة إلى التقاليد المعمارية التي كانت سائدة في الهند.

وقد اهتم المغول المسلمون على غرار بقية الشعوب الإسلامية في بناء المساجد، فقد بقي المصلى يبنى على شكل بلاطات متوازية، تفصلها صفوف القناطر، مسقوف بالقباب البصلية يتقدمه رواق يطل على الصحن مسقوف بأسقف حجرية مستوية (المسجد الجامع في دلهي). أما المآذن فقد تميزت المساجد المغولية باشتمال معظمها على أبراج في زوايا المسجد إلى جانب المئذنة البرج، كما أصبحت المآذن أكثر رشاقة، وأطول قامة، فهي أسطوانية أو مضلعة، أو كثيرة الأضلاع، وتنتهي في أعلاها بخوذة بصلية مغطاة بالرخام. ونلحظ في العهد المغولي عناية خاصة بإنشاء الأضرحة، إضافة إلى بناء المدارس والأسواق والقلاع إلى جانب القصور الفخمة التي ما زال بعضها يدل على عظمة العمارة المغولية الإسلامية في الهند. حيث يلاحظ في بناء القصور أنها أصبحت أكثر جمالاً واتساعاً فالمظهر الداخلي للباحات والغرف مترف جذاب غني بالزخارف[15]، وأصبحت القباب البصلية إضافة إلى القبيبات والأسقف الحجرية المستوية، هي العنصر الشائع في التغطية إلى جانب الأسقف الجمالونية والأقباء المعقودة. كما استخدمت القباب البنغالية[16]. أما الأقواس فقد شاع المدبب على نطاق واسع إلى جانب حدوة الفرس المدبب والمفصص، كما انتشر استخدام الأعمدة المضلعة ذات القنوات الشاقولية إلى جانب الأعمدة الدائرية المنتهية بتيجان مقرنصة[17]. أما من الناحية الزخرفية فقد شاع استخدام التطعيم بالرخام الأبيض على الحجر الأحمر، كما شاع استخدام الأحجبة الحجرية المصنعة من الرخام[18].

---

(15) الشريف إيهاب، الهند أسرار ومفاتيح، منشورات المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، الهند، الطبعة الأولى، 2002، ص 28.

(16) رجب، أحمد محمد علي، تاريخ وعمارة المساجد الأثرية في الهند، منشورات الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، ص 158.

(17) *Asher, Catherine, Architecture of Mughal India, Cambridge University, 1992, Press, p 114.*

(18) *Bolkhari, Hassan, The Manifestation of The Unity of Existence in Art and Architecture of Iran and India, Doctorate Letter in Islamic Studies, Hamdard University, 2004, p 348.*

ولإعطاء دراسة تفصيلية عن طرائق الإنشاء الهندسي في المباني التاريخية الإسلامية في المشرق الهند، خلال العصر المغولي الإسلامي، اخترت أمثلة من مدينتي دلهي وأكرا كنماذج لإيضاح الدراسة.

5 . 2 . تاج محل:

5 . 2 . 1 . نبذة تاريخية:

امتازت العمارة المغولية الإسلامية في الهند ببناء الأضرحة الضخمة، وتعود بداية انتشار الأضرحة الإسلامية في الهند إلى القرن (13م)[19]. وأشهر الأضرحة في العمارة الهندية المغولية الإسلامية هو ضريح تاج محل حيث ترجع معظم الأضرحة المغولية للفترة ما بين (14 ـ 17م). وقد التزمت كلها بنفس الروح، قاعدة مربعة أو مثمنة، وقبة ضخمة ومسجد صغير.

يعتبر تاج محل من أهم المنشآت المعمارية التي أنشأها الإمبراطور شاه جهان في أكرا حيث دام حكمه بين عامي (1628 ـ 1658م)[20]. وذلك تخليداً لزوجته أرجمند بانو[21]، وتعني (كفاءة خاتم أي السيدة الرفيعة القدر والشأن) التي اتخذت اسم نور محل، وما لبثت أن لقبت بلقب شاع بين الناس هو ممتاز محل (أي المرأة المختارة من بين نساء القصر). غير أن الاسم أخذ يحرف شيئاً فشيئاً، حتى صار تاج محل[22]، وقد بقيت ممتاز محل تنعم بجوار زوجها بالسعادة، ورزقت منه بأربعة عشر طفلاً، حتى وافتها المنية وهي تضع مولودها الأخير سنة (1631م). فأمر زوجها الإمبراطور شاه جهان ببناء ضريح تخليداً لذكراها. أقيم على الضفة الجنوبية من نهر (جمنا) وورد أيضاً بنهر (يمنى) عام (1631 ـ 1648م)[23]. ولاشك بأن تاج محل يعتبر بحق هو أعظم وأشهر الآثار الإسلامية، حتى لقب بألمع جوهرة في تاريخ العمارة بالهند[24]. كما عرف هذا البناء بلؤلؤة العمارة الإسلامية، وفي نظر بعض النقاد والباحثين يعتبر مثالاً لحدائق الجنة، وتجسيداً لعلم الزخرفة الإسلامية.

وقد أشرف شاه جهان بنفسه على بناء المكان الذي ضم رفات الزوجين، وقد تميز شاه جهان بنخبة من المهندسين الذين حضروا من أواسط آسيا (الهند وإيران وتركية) لوضع تصميم مكتمل لا يحتاج معه إلى تعديل، أو لحذف، أو إضافة شأن العمائر الهندية المغولية، وبدأ العمل في البناء عام (

---

(19) حضر، عبد المعطي، تاريخ العمارة، ج 2، ص 164.

(20) *Desai, Ziyaud- Din A, Indo- Islamic Architecture, Okla Industrial Area, New Delhi, First Print, 1970, P 52.*

(21) *Davies, Philip, Monements of India, Volume Tow Islamic Monements, Viking, 1983. P 125.*

(22) عكاشة، ثروت، القيم الجمالية في العمارة الإسلامية، دار الشروق الأولى، 1994، ص 144.

(23) *Skelton, Robert, the Indian Heritage- Court Life and Arts Under The Mughal Rule, Victoria and Albert Museum, London, 1982.*

(24) عبد الجواد، توفيق أحمد، تاريخ العمارة والفنون الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، ج2، ص 246.

1631م)[25]. واشترك فيه أساطين البناء المرصعين، والخطاطين الذين حضروا أيضاً من الهند وإيران وتركية، نذكر منهم، الأستاذ عيسى أفندي الشيرازي، (من شيراز وقيل إنه من تركية) فهو يعتبر المهندس المصمم الأول لهذا البناء، ثم أمانت خان الشيرازي الذي يعتبر الخطاط المميز، ثم الأستاذ محمد ضيف قندهاري الذي يعتبر المسؤول التنفيذي عن البناء، وأخيراً أحمد اللاهوري وأخوه حميد اللاهوري، المهندسان المساعدان في التصميم المعماري لمجموعة مباني تاج محل[26].

استغرق تشييد هذا المبنى من المقام إلى المسجد، والمآذن وردهة الاستقبال وغرف الخدمة والحدائق وبرك الماء، والجدران والبوابات مدة (22) عاماً، وبلغت التكاليف الإجمالية للمبنى حوالي عشرة ملايين من الدولارات، وتطلب الأمر لتعجيل الفراغ منه استخدم(20) ألف عاملاً[27]. وذهب الكثير من نقاد الفن إلى أنه يكاد يكون أقرب المباني التي شيدها الإنسان إلى الكمال، فهو على ضخامة حجمه، يبدو كما لو كان صياغ الذهب هم الذين صاغوا أروع جوهرة أبدعوها، حيث يقف المرء مذهولاً أمام جمال هذا المبنى، ومن الغريب أن هذا الضريح لم يظفر قط بأي لوحة مصورة خلال حكم شاه جهان.

5 . 2 . 2 . الوصف الهندسي:

يعتبر تاج محل من أجمل التحف الغالية من الوجهة الفنية، كما يعتبر من أجمل اللآلئ الثمينة من الناحية المعمارية، خاصة إذا ما أخذ بعين الاعتبار الأماكن، والمسطحات الضخمة التي كانت تخصص لإقامة هذه المباني من حسن التنسيق، والتخطيط وجمال الطبيعة وتنميق الحدائق وتزويدها بالنافورات، والفساقي وخلجان المياه، مما أضفى على هذا المبنى سحراً وجمالاً.

قام بناء تاج محل في أكرا على مقربة من مدينة دلهي، تبعد أكرا حوالي (200) كم عن دلهي في وسط شمال الهند على رقعة من الأرض قياسها (580 × 300)م. تمتد من الشمال إلى الجنوب نحو الضفة الجنوبية لنهر (جمنا) وهو الرافد الأصلي لنهر الغانج. حيث يقع في وسط هذا المستطيل المترامي طويلاً حديقة تشغل حوالي (300) متراً مربعاً، باستثناء مستطيلين صغيرين أحدهما في الطرف الشمالي، والآخر في الطرف الجنوبي، وعلى القسم الجنوبي من الرقعة ارتفعت أبنية الخدمات، والاصطبلات، ومساكن الحراسة والبوابة الرئيسية، بينما تخترق وسط الحديقة بركة ماء كبيرة، ويوجد مسجد مشابه لردهة الاستقبال على طرفي مبنى الضريح حيث يقع المسجد إلى الغرب من الضريح. بينما ردهة الاستقبال تقع إلى الشرق من الضريح. وقد بنيا بحجر رملي أحمر. وقد توزعت في كل من زوايا

(25) *Pereira, Jose, Islamic Sacrsd Architecture, A stylistic History, Books and Books, New Delhi, P 147.*

(26) مجلة الفيصل، دار الفيصل الثقافية، الرياض، العددين 148 و 224، مدينة أكرا وتاج محل.

(27) المرجع السابق (22)، ص 144.

الضريح مئذنة فارعة تعالت إلى (40) متراً، الصورة (12)، لتحرس مع رصيفاتها مقام سيدة التاج[28]، أما مبنى الضريح فيشغل (40) متراً مربعاً، وكل واجهة منه يعلوها عقد مدبب شاهق يرتفع إلى (32) متراً. بينما تستدق قبته البصلية الشكل (ذات قطاع مدبب) لتنتهي بهلال يستطيل على الحديقة بذروة تبلغ (72) متراً، وارتفاع هذه القبة يتجاوز منارة قطب دلهي التي تبلغ (71) متراً، وهي أعلى منارة في العالم حتى الآن باستثناء مآذن الحرمين الشريفين.

ويزين جدران الضريح من الداخل صف من الحنايا الركنية الكامنة على شكل أقواس مدببة متوضعة على طبقتين (حيث تستند القبة إلى قاعدة مثمنة كما هو موضح في الشكل (5) مكونة من (8) أقواس مدببة تستند بدورها إلى (8) أقواس مدببة أسفلها. كما يقوم الضريح وسط بناء مثمن تتوسط قمته قبة بصلية الشكل تتخللها المقرنصات قطرها حوالي (17) متراً، الشكل (6)، والانتقال من الدائرة إلى المثمن يتم عن طريق المثلثات الكروية. ويقبع تحت هذه القبة ضريحان أحدهما للزوج والآخر للزوجة، وقد زخرفت جدران القبة من الداخل بالآيات القرآنية (سورة الملك) و(سورة يس) و(سورة الفجر) و(سورة الزيتون). وينفتح في كل واجهة من واجهات المبنى عقد مدبب شاهق، الصورتان (13) و(14)، حيث يقف المرء مذهولاً أمام جمال قاعدته المشكلة من المرمر الأبيض التي تشمخ فوق كل ركن من أركانها الأربعة مئذنة شاهقة، ويحيط بكل مئذنة ثلاثة شرفات دائرية متعاقبة، كما يحيط بالقبة المركزية البصلية أربع قباب بصلية أقل حجماً وارتفاعاً عن القبة الرئيسة، الصورة (15)، أما واجهات المبنى فهي مغطاة بالرخام الأبيض، وتحيط بالمبنى حدائق بديعة تجاوره مجموعة من المباني، وقد أشرف شاه جهان بنفسه على زراعة بعض أشجار حدائق المبنى.

أما بوابة مدخل تاج محل فهي ضخمة مبنية بالحجر الرملي الأحمر، وقد رصعت أطرافها بآيات قرآنية، والمدهش في هذه الكتابات أن الناظر إليها من أسفل يراها متشابهة كماً وكيفاً، الصورتان (16) و(17)، وهذا النمط من رسم الخط قاعدة اتبعها الخطاط في جميع كتابات تاج محل، وهي تستلزم دقة متناهية نفذت ببراعة قامت على حسابات رياضية خاصة مبتكرة.

وتجدر الإشارة إلى أن فن البناء في الأبنية جميعاً يرتكز على الأسلوب المعماري الصفوي (الإيراني) مع الاقتصاد في الزخرف[29]، وهذا يمنح الأبنية روحاً حالمة وينقل الزائر المتخصص إلى عالم من الخيال من خصائص الفن المعماري المغولي في الهند، أضف إلى ذلك أن ثمة فرقاً بين الأسلوبين يتناول زيادة أربع من القباب إلى القبة الأصلية، وهذا يعود إلى معتقدات هندوكية وبرهمانية، ترتبط بما وراء الطبيعة، وقيل إنه تأثر بطراز معماري عثماني، بسبب وجود القباب الصغيرة إلى جانب القبة المركزية الكبيرة.

ويمتاز هذا الأسلوب المغولي الإسلامي عن الأسلوب الصفوي بكثرة رخامه (من مكران) الذي

[28] *Carroll, David, The Taj Mahal, The United Kingdom Association limited, London, 1972, p 98.*

[29] المرجع السابق (18)، ص 356.

يغطي جميع الجدران، مثلاً فقي صف الحنايا الكامنة (بشكل أقواس) التي تحيط بالرواق الأصلي في مبنى التاج الأساسي المثمن الأضلاع. وقد زينت المآذن الرخامية بنقوش بارزة رصعت حواشيها بأشكال هندسية بديعة وأحجار ثمينة مثل الياقوت الكحلي والعقيق والزمرد، وقد نهب أكثرها في أزمنة الغارات، أما من حيث هندسة الصوت فقد أبدع المعماريون في مراعاتها حيث أن صدى أي صوت يصل إلى المسامع مرتين مكرراً. كذلك نرى في هذا المبنى تطور طراز العمارة الإسلامية وانصرافها عن التأثير الهندي إلى تأثيرات إسلامية محضة[30]، فالمبنى تميّز بالتفاصيل المعمارية والإنشائية والزخرفية ذات الطابع الإسلامي الذي جعل بعض المؤرخين الأوروبيين يظنون أن الذي صممه وبناه مهندس أوروبي[31]، كما يلاحظ في هذا المبنى وجه الشبه بينه وبين مبنى جامع السلطان حسن بالقاهرة من حيث التكوين والتوزيع وجمال النسب والتعبير الدقيق[32].

إن النسب المستخدمة في البناء ودقتها، والفتحات وما تحدثه من ظل ونور، تخلق صورة جمالية متكاملة، كما أن استخدام القبة والأبراج في زوايا المبنى الأربع إضافة إلى استخدام المدخل ذي الواجهة المرتفعة الضخمة يوضح امتزاج التأثيرات المعمارية الإسلامية الإيرانية والهندية بأروع صورها[33]. فالضريح يعبر عن الجمال والدقة والتصميم الرائع، والتنفيذ الدقيق والزخرفة البديعة. وقد اختلفت الآراء حول هذا الصرح المعماري الضخم، فبعض الخبراء يرى أنه مثال للتصميم العثماني الموجود في الهند، وقد أبدوا هذا الرأي على أساس وجود القبب الصغيرة الأربعة المحيطة بالقبة الكبيرة، وعلى حقيقة أن المهندس عيسى أفندي الشيرازي، وهو مصمم البناء والمعمار الأول، هو ذو أصل تركي و(قيل إنه من شيراز). كما يرى آخرون أنه تصميم إيراني بسبب التأثير لضريح تيمور ولقبر إمام رضا في مدينة مشهد، ولابد أن نشير هنا إلى أن شاه جهان كان قد أمر ببناء صرح آخر على نسق تاج محل على أن يكون مبنياً من الرخام الأسود بما يعكس الجمالية اللونية في الحضارة الإسلامية التي ترمز إلى المجد الذكوري، وذلك على الجانب الآخر من نهر (جمنا) المقابل لتاج محل لكي يكون ضريحه فيه على أن يوصل بين هذين الصرحين بجسر يشير إلى الوحدة الأبدية بين المحب والمحبوب، ولكن للأسف تجاهل ابنه أورانجزب أمنية والده، ودفنه بجوار أمه[34].

5.3. المسجد الجامع بدلهي:

5.3.1. نبذة تاريخية:

يعد المسجد الجامع البديهي من أهم المعالم الأثرية التي أنشأها الإمبراطور شاه جهان بعد رائعته المعمارية تاج محل، حيث يتوسط المسجد مدينة دلهي إلى الجنوب الغربي من القلعة الحمراء، ويطل

(30) عفنسي، عفيف، الفنون القديمة، الطبعة الأولى، دار الرائد العربي، لبنان، 1982، ص 133.

(31) نظيف، عبد السلام، دراسات في العمارة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989، ص 30.

(32) عبد الجواد، توفيق أحمد، تاريخ العمارة والفنون الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، ج2، ص 246.

(33) حضر، عبد المعطي، تاريخ العمارة، ج2، ص 164.

(34) المرجع السابق (18)، ص 352.

المسجد بواجهته الرئيسية على شارع المسجد الجامع الذي يلتف حوله من جهة الشمال أيضاً، أما واجهته الغربية فتطل على شارع جاوري باجاد)، بينما تطل واجهته الجنوبية على شارع (داريا جانج). استمر إنشاء هذا المسجد فترة (6) سنوات ما بين عامي (1644 ـ 1650م)[35]. وشارك في بنائه (5) آلاف عامل، وقد أطلق جهان على هذا المسجد اسم (مسجد جهانوما)، وتعني مسجد النشر العالمي، وتذكر المصادر أن هذا المسجد وخاصة واجهته الرئيسية بنيت على طراز مسجد الإمبراطور أكبر (جد شاه جهان) في مدينة فتح بور سيكري، حيث أطلعه والده الإمبراطور جهانغير على جامع فتح بور سيكري الذي كان يعتبر رمزاً لفخر التراث المغولي الإسلامي في الهند[36].

5 . 3 . 2 . الوصف الهندسي:

تتميز المساجد الهندية ذات الطراز الهندي المغولي بامتداد مساحتها، وانفصال أجزائها بعضها عن بعض، حتى يكاد ذلك يفقدها شيئاً من الوحدة والتماسك[37]، كما تتميز بمداخلها الكبيرة التي تبدو وكأنها أبنية قائمة بذاتها، كما هو الحال في المسجد الجامع بدلهي.

يتوضع المسجد الجامع على هضبة صخرية مرتفعة، يصعد إليه بحوالي (60) درجة، وهو عبارة عن مساحة مربعة طول ضلعها حوالي (160) متراً. كما هو مبين في الشكل (7)، ويتكون المسجد من:

أ ـ الصحن:

صحن المسجد عبارة عن فناء أوسط، مكشوف يتوسطه حوض للوضوء.مبلط ببلاطات من الحجر الأحمر، وبالجبهة الغربية من الفناء توجد ظلة القبلية، وهي لا تمتد بامتداد الضلع كله، وإنما تشغل نحو ثلثي امتداد هذا الضلع، يحيط بالصحن (4) أروقة، وللمسجد ثلاثة مداخل كبيرة في الأضلاع الشرقية، والشمالية والجنوبية تؤدي إلى فناء المسجد وبأركان المسجد الأربعة توجد (4) أبراج كبيرة، وعلى جانبي قبلية الصلاة المطلة على الصحن توجد مئذنتان مرتفعتان.

ب ـ القبلية:

توجد ظلة القبلية بالجهة الغربية من فناء المسجد، وهي مستطيلة الشكل، طولها من الشمال إلى الجنوب (100) متر، ومن الشرق إلى الغرب (30) متراً، وتتكون ظلة القبلية من رواقين. كما تطل على الصحن بواجهة مكونة من (11) عقداً مفصصاً، العقد الأوسط أوسعها، وجميع هذه العقود بنيت بالحجارة الرملية الحمراء المطعمة ببلاطات رخامية بيضاء، الصورة (18)، وظلة القبلية مقسمة إلى مجازين، ومجاز بلاطة المحراب مقسم إلى سبع فتحات، الفتحة الوسطى أوسعها، وتعلوها قبة بصلية كبيرة (ذات قطاع مدبب) كما هو مبين في ا لشكل (8)، ويتم الانتقال من المربع إلى الدائرة عن طريق

---

[35] المرجع السابق (17)، ص 202.

[36] المرجع السابق (17)، ص 162.

[37] رجب، أحمد محمد علي تاريخ وعمارة المساجد الأثرية في الهند، منشورات الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، ص 158.

الحنايا الركنية، والمثلثات الكروية. أما الفتحات الثلاث الأخرى الموجودة على كل جانب من جانبي الفتحة الوسطى (جانبي بلاطة المحراب)، فالمربعة الوسطى منهم تغطيها قبة صغيرة بصلية الشكل، تشبه القبة المركزية الكبرى، وإنما أقل حجماً منها، والانتقال من المربع إلى الدائرة يتم عن طريق الحنايا الركنية. والقباب الثلاث مبنية بالحجارة الحمراء المطعمة بالبلاطات الرخامية البيضاء. أما المربعتان الطرفيتان فسقفتا بسقف حجري مستو، وجميع المربعات مفتوحة على بعضها بعقود مفصصة (زكزاكية) وهي مبنية بالحجر الأحمر، الصورة (19)، أما البلاطة الخارجية من ظلة القبلية تتكون من مربعة وسطى على محور مربعة المحراب الأوسط، وتعتبر هذه المربعة المدخل الرئيسي لظلة القبلية، ويعلوها عقد مفصص. وعلى جانبي مربعة المدخل توجد قاعتان مستطيلتان، كل قاعة تطل على فناء المسجد بـ (5) عقود مفصصة محمولة على دعامتين مستطيلتي المقطع من جهة، الصورة (20)، وعلى الدعامات الركنية من الجهة الأخرى، ويغطي هاتين القاعتين سقف حجري مسطح مكون من عدة بلاطات أفقية تستند استناداً بسيطاً. وأرضية الرئيسي الأوسط لظلة القبلية، والأرضية مبنية من الرخام الأبيض المرصعة بالرخام الأسود.

ج ـ المآذن:

للمسجد مئذنتان كبيرتان مثمنتان شاهقتان، تقعان في طرفي القبلية، وكل مئذنة قطرها يضيق كلما اتجهنا إلى الأعلى، وتتكون كل مئذنة من أربع حطات مثمنة، وهي مبنية من الحجر الرملي الأحمر المطعم بالرخام الأبيض، ويفصل بين هذه الحطات (3) شرفات محمولة على مقرنصات، وتنتهي كل مئذنة من الأعلى بجوسق مثمن مكون من (8) أعمدة مبنية من الحجر الأحمر، الصورة (21)، وتحمل قبة ذات خوذة بصلية الشكل تستند على رفرف حجري مائل. كما يوجد (4) أبرا ج تحيط بزوايا المسجد الخارجية، وهذه الأبراج كانت تستخدم قديماً في الآذان، فضلاً عن استخدامها ككتاتيب لتعليم الأطفال، نظراً لاشتمال كل برج على غرفة في أعلاه.

د ـ الواجهات:

أولى المسلمون المغول الواجهات الداخلية للمساجد في الهند عناية كبيرة، وتتألف واجهة القبلية المطلة على الصحن من الأقواس المدببة المفصصة التي تستند إلى أعمدة مستطيلة، تعلوها (8) مقرنصات، كما أنهم منحوا مدخل القبلية ضمن الرواق عناية كبيرة، فجعل ضمن إيوان، حيث بنى بالحجر الرملي الأحمر، وزين بالرخام الأبيض. أما الأروقة الثلاثة الأخرى، فهي تقع في الجهات الثلاث للمسجد الشمالية، والجنوبية والشرقية، وكل رواق مؤلف من مجاز واحد، وسقفه عبارة عن بلاطات حجرية أفقية مستندة استناداً بسيطاً، والأروقة الثلاثة مبنية بالحجارة الرملية الحمراء. وكل مجاز مقسم إلى قاعات وغرف، كانت تستخدم كمدارس لتحفيظ القرآن الكريم، والحديث الشريف، وعلوم الدين المختلفة. كما اعتنوا بالواجهات الخارجية للمسجد (عكس العثمانيون الذين جاءت

واجهات مساجدهم الخارجية بسيطة خالية من الزخارف[38]، وبالزاوية الشمالية الشرقية من المسجد، وبالطرف الشرقي من الرواق الشمالي، توجد غرفة صغيرة مبنية من الرخام الأبيض، تعلوها قبة بداخلها توجد بعض الآثار التي ينسبها الهنود إلى الرسول ﷺ منها شعرات وحذاء وجزء من ثياب، فضلاً عن قرآن كريم مكتوب بالخط الكوفي البسيط الذي ينسب إلى خط علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، (هذا بالطبع قابل للجدل والمناقشة). أما الواجهة المقابلة لواجهة القبلية فقد حوت على مشربية حجرية صغيرة مبنية الرخام الأبيض كما هو مبين في الصورة (22).

6 ـ النتائج:

كان الهدف من هذا البحث إظهار ورصد وتوثيق ملامح الهندسة الإنشائية المستخدمة في المنشآت التراثية الإسلامية في المباني التراثية في المشرق العربي خلال العصر العثماني، وفي المباني الهندسية التراثية خلال العصر المغولي الإسلامي، وذلك تبعاً لتنوع مواد البناء، واختلاف طرائق الإنشاء. أمكن تحقيق الهدف بوساطة أمثلة لمبان تراثية في كتب تراثية وبالرصد المكتبي، وبالمسح الميداني أيضاً، وأمكن التوصل إلى دراسة وصفيةٍ تحليلية ضمن إطار هندسي، ومن ثم تمت الدراسة المقارنة من خلال الجداول، ويمكن تلخيص نتائج البحث حسب المواضيع التي جرت مناقشتها في الآتي:

❖تبين من نتائج البحث طابع المعمار المسلم، وانعكاس بيئته وأفكاره ومعتقداته على أعماله، كما أسهمت طبيعة المنطقة الجغرافية في تكوين المظهر العامة والسمات التفصيلية للمباني التراثية وأساليب البناء.

❖إن تطور إنشاء المباني التراثية كان وفقاً لتوفر مواد البناء، وتنوع طرائق الإنشاء، إذ أن المعمار المسلم استفاد من كافة الموارد الطبيعية في بناء الأساسات، والأسقف والجدران والعقود والقباب والمآذن، كما استخدم الأخشاب واللبن (الغضار). ومن الطبيعي أن تكون المباني المشيدة بالحجر أكثر بقاء على مر العصور، وأكثر متانة من مباني الخشب واللبن.

❖بينت نتائج البحث أن براعة البنائين المسلمين في الهندسة الإنشائية لا تقل عن براعتهم في الهندسة المعمارية. حيث تبين من التوثيق المكتبي، والرصد الميداني، وجود نماذج من المنشآت التراثية تنوعت حسب ظروف عصرها، فقد تميزت بالدقة في الإنشاء، والمهارة في البناء، واستعمال العناصر الإنشائية إضافة للعناصر الزخرفية التي وظفت لخدمة العمارة الإنشائية. وهذا يدعو إلى التفكير بإيجاد صلة قوية بين الهندسة الإنشائية، والعمارة التزينية. والمواءمة بينهما للوصول إلى تكوين متين وجميل ورشيق، وأن لا يكون العنصر الزخرفي دون فائدة إنشائية، بحيث يكون لكل حركة زخرفية معنى إنشائي، وذلك باستعمال المواد المتوفرة، وتطويعها للتعبير عن الهدف الجمالي والإنشائي المقصود.

❖أتاحت الفترة المغولية الإسلامية في الهند (1526 ـ 1858م)، لنماذج العمارة الإسلامية،

---

[38] النعسان، وفاء، تحليل العناصر الإنشائية للمباني في التراث العلمي العربي، رسالة دكتوراه، معهد التراث العلمي العربي 1999، ص 315.

والعمارة الهندية المحلية، لتنتج مزيجاً عرفة بطراز العمارة الهندية الإسلامية. وهذا الطراز كان نفحة من عناصر معمارية، وفنية عربية، وتقاليد معمارية وفنية هندية كانت سائدة في الهند. حيث لم يكن هناك قواعد أو نظريات مشتركة بين العمارتين (في المشرق العربي وفي الهند) إلا في فترة واحدة، وهي عصر العمارة الإسلامية في الهند، خاصة الفترة المغولية الإسلامية، وهذا ما بدا واضحاً من خلال الدراسة المقارنة.

❖تبين لنا من خلال المقارنة بأن الطراز الهندوكي انتشر على نطاق واسع في العمارة الهندسة الإسلامية، وهو الطراز المتميز بالزخارف المستوحاة من نباتات البيئة الهندية في نحت الأحجار، بينما اشتركت العمارة في المشرق العربي بالكثير من صفات الزخارف، وتشكيل الفراغ وتصميم الأعمدة والعقود المتراكبة، وعلى الرغم من الاختلاف بين هاتين العمارتين في بعض التفاصيل، أو في بعض العناصر الإنشائية كمنحنيات القباب، والعقود والتكوينات المعمارية، أو بعض الزخارف، إلا أنها تشترك جميعاً في وحدة العمارة الإسلامية الكامنة وراء التكوينات المعمارية للمآذن والتشكيلات الزخرفية التي أصبحت تقليداً يحفظه البناؤون المسلمون عن ظهر قلب. واستمرت هذه الأشكال والتكوينات في عمارة المساجد على مر العصور متوارثة، وساعدت على قيام وحدة الطابع الإسلامي، مما كان من تشابه ظروف البيئة، ومن ارتباط بين لفظي العرب والإسلام، وقيام الخلافة الإسلامية التي سيطرت على أكثر البلاد التي اعتنقت الدين الإسلامي. هذا إلى جانب أسباب وظيفية من الناحية المعمارية، كوحدة الأسلوب المعماري في الجوامع كلها، نتيجة وحدة النظام في الصلاة، الأمر الذي أسفر عن هذا التشابه في التخطيط المعماري.

❖تعتبر المنشآت التراثية الإسلامية المشيدة في الهند خلال الفترة المغولية، كنتاج عمل معماري إنشائي ناتج عن العديد من التجارب المعمارية، والفنية التي قام بها المهندسون المسلمون في الهند. فالمبنى يجمع بين العناصر الإنشائية الهندية والإسلامية بأسلوب إنشائي مميز، حيث حازت هذه المنشآت وخاصة الأضرحة على اهتمام الحكام المسلمين في الهند، حيث استخدموا تصاميم مختلفة في إنشاء هذه المباني.

فالمهندس المسلم يضع كل حجرة في تصميم المبنى الإسلامي في المكان الذي ينبغي أن تحتله والذي لا تحدده سوى اعتبارات معيشية وحرارية، واعتبارات تمس العادات والتقاليد، خالقاً بذلك منشآت تراثية يطغى دائماً عليها الاستخدام الوظيفي المنطقي الذي يضفي عليها جمالاً مختلفاً عن الجمال الكلاسيكي.

❖أثرت العمارة الإسلامية في المشرق العربي على العمارة الهندية المغولية، ولكنها تأثرت بالنقوش والزخارف النباتية والهندسية.

❖تأثرت العمارة الهندية بالطراز الإيراني خاصة في المباني المشيدة في القرنين السادس عشر والثامن عشر وبالهند بظواهر معمارية، ثم تطورت تطوراً مستقلاً عن العمائر الإيرانية.

❖أبدع المعمار الهندي المسلم بالزخارف والنقوش في استنباطها وتنوعها، وكان لها تأثير مباشر على النقوش في العمارة الإسلامية في البلاد الإسلامية المجاورة لها.

❖حصل اختلاط الهنود بالعرب نتيجة الفتوحات الإسلامية، فشاهدوا الطرز الهندسية، واكتسبوا

منها خبرة إنشائية، سواء الطرز الموجودة في بلاد الشام والأناضول، أو تركية وإيران. فتأثروا بها، وطوروها وأضافوا عليها، فبدأت مبان خاصة بالظهور تحمل طابعاً إنشائياً، ولمحات فنية مبتكرة اعتمد البناءون المسلمون الهنود في ذلك الوقت على الحس السليم، والتحليل المنطقي والخبرة والتجربة في تصميم وتنفيذ المنشآت، سواء في مجال مواد البناء أو طرائق الإنشاء. وكان استعمال المبادئ النظرية والحسابية محدوداً.

❖إن المنشآت التراثية التي ما زالت باقية حتى اليوم تدل على خبرة المصممين والبنائين المسلمين ومهاراتهم، ويبدو أن معرفة مقاومة العناصر الإنشائية لديهم اعتمد على مبدأ التجربة والخطأ، والحس السليم والمهارة والخبرة، والمعرفة المكتسبة والموروثة من جيل إلى آخر. وهذا مما يفسر انتشار استعمال الأسقف والأقواس والعقود والقباب والجدران والمآذن، والعناصر الزخرفية. كما استخدمت الجوائز الحجرية والخشبية الأفقية المستندة على أعمدة أو جدران في تغطية الفتحات.

❖من دراسة المنشآت التراثية الموجودة من خلال الأمثلة الواردة في البحث يمكن استنتاج الكفاءة العلمية التي كانت لدى المهندس المسلم في مجال بناء البيوت والقصور والأضرحة والحصون والأسوار والقلاع والمساجد والمعابد... وغيرها.

❖من خلال البحث والمقارنة لطرائق الإنشاء الهندسية بين العمارتين في الفترتين المذكورتين في المشرق العربي، والهند نخلص إلى أن هناك نقاط تشابه ونقاط اختلاف سواء في المكونات الهندسية، أو في العناصر الإنشائية، إضافة للعناصر الزخرفية، كما هو موضح في الجدول التالي رقم (1):

جدول رقم (1) يبين الدراسة المقارنة بين العمارة التاريخية الإسلامية في المشرق العربي خلال العصر العثماني والعمارة التاريخية الإسلامية في الهند خلال العصر المغولي

العناصر الإنشائية			المشرق العربي	الهند
الأسقف	الأسقف المستوية	الأسقف الخشبية	استخدمت القطع الخشبية [جذوع وأغصان] على نطاق واسع، خاصة في الأبنية البسيطة بالأبعاد الصغيرة نسبياً كالغرف السكنية	استخدمت القطع الخشبية بشكلها البسيط في بعض المنشآت التراثية.
		الأسقف البروفيلية	استخدمت البر وفيلات الفولاذية في بناء الأسقف على نطاق واسع.	كان استخدامها نادراً في المنشآت التراثية.
		الأسقف الحجرية	استخدمت الأسقف الحجرية المستوية على نطاق محدود.	شاع استخدامها على نطاق واسع، خاصة في أروقة المباني الدينية والمدنية والحربية.
	الأسقف المقببة	القبو المتطاول	استخدم القبو المتطاول لتغطية المساحات المستطيلة المستندة على الجدران بشكل واسع.	اقتصر استخدامه على تغطية الدهاليز والممرات، سواء في المنشآت الدينية أو

					المدنية أو الحربية.
			الأقبية المتقاطعة	استخدمت الأقبية المتقاطعة في معظم المنشآت التراثية على نطاق واسع.	استخدمت الأقبية المتقاطعة على نطاق محدود.
			الأقبية الجمالونية	وجدت في بعض المنشآت التراثية.	استخدمت الأقبية الجمالونية في بناء بعض أجنحة القصور، خاصة في عهد الإمبراطور أكبر.
	القباب	الشكل		شاع استخدام القباب الكروية الشكل على نطاق واسع.	تعددت القباب، وكان معظمها قباب بصلية الشكل، كما استخدمت القباب البنغالية (تتميز باستطالتها المستعرضة) في بعض أجنحة القصور.
		الرقبة		استخدمت رقبة جذع مخروطية، أو اسطوانية، أو مثمنة، أو اثنا عشرية، وقد زودت الرقبة بعدد كبير من النوافذ، كما وجدت قباب بدون رقبة.	استخدمت رقبة جذع مخروطية، أو اسطوانية أو مضلعة على نطاق واسع. وقد استخدمت القباب المرتفعة الرقبة المتعددة النوافذ بكثرة.
		طريقة الانتقال من الدائرة إلى المربع		تم بواسطة المثلثات الكروية بشكل رئيسي، كما استعمل المثلثان الهرميان والمقلوبان، كما شاع استخدام الحنايا الركنية والمقرنصات على نطاق واسع.	تم بواسطة المثلثات الكروية، إضافة إلى الحنايا الركنية على نطاق واسع، كما وجدت بعض القباب بدون مربع سفلي، أي أن مسقطها الأفقي مثمن مباشرة من الأرض.
		تغطية القبة		غطيت معظم القباب بصفائح الرصاص.	غطيت بقطع الرخام الأبيض، كما وجدت التغطية بالرخام الأبيض مع الأحجار الكريمة.
			الجدران	استخدمت الجدران الضخمة المبنية من الحجارة الكلسية (المشذبة وغير المشذبة) بسماكات كبيرة، كما وجدت الجدران القرميدية كما في بلاد ما بين النهرين، كذلك استخدمت الجدران الخشبية في بناء المشربيات (الأكشاك	شاع استخدام الجدران الحجرية الضخمة على نطاق واسع، خاصة في واجهات مداخل المنشآت التراثية الدينية والمدنية والجنائزية، ومعظم

				الخشبية) على نطاق واسع خاصة في مباني الأحياء الانتقالية في العصر العثماني.	الجدران الحجرية هي من الحجارة الرملية الحمراء (هو ما تميز به عصر الإمبراطور أكبر)، إضافة إلى الرخام الأبيض (هو ما تميز به عصر الإمبراطور شاه جهان)، كما وجدت منشآت تراثية مبنية بالغرانيت الأخضر، أيضاً وجدت في بعض المنشآت التراثية جدران قرميدية، كما وجدت جدران خشبية خاصة في مباني المشربيات في بعض أجنحة القصور الملكية.
			الفتحات في الجدران	شاع استخدام النوافذ المستطيلة، والمعقودة.	وجدت النوافذ المستطيلة، والنوافذ المعقودة، كما غطيت معظم النوافذ بأحجبة حجرية (زخارف حجرية مفرغة) أغلبها زخارف هندسية.
			الدعائم والأعمدة	شاع استخدام الدعائم الضخمة لحمل القباب الكبيرة المركزية خاصة في المساجد، كما تنوعت أشكال مقاطع الأعمدة، فهناك المستطيلة والمربعة اللتان استخدمتا على نطاق واسع، وهناك الأعمدة الدائرية المنتهية بتيجان مقرنصة، إضافة إلى استخدام العمود المضلع ذي القنوات الشاقولية.	استخدمت الدعائم كروافع سواء في المنشآت الدينية، والمدنية خاصة في بناء الأضرحة، كما تنوعت أشكال مقاطع الأعمدة، فهناك المستطيلة والمربعة، وقد شاع استخدام الأعمدة المضلعة ذات القنوات الشاقولية، والأعمدة الدائرية المنتهية بتيجان مقرنصة على نطاق واسع.
			الأقواس والعقود	استخدمت القوس المدبب، والمدبب ذو المراكز الأربعة (عثماني)، كما استخدم	استخدم القوس المدبب على نطاق واسع،

				حدوة الفرس المدبب ذو المراكز الأربعة، إضافة إلى الموتور، والموتور المزرر، والأبلق المتدرج، كما استخدمت النجفة المستقيمة، والعقد المركب، والعقود الركنية، إضافة إلى التوأمي، والثلاثي والمركب المزدوج والمفصص والعاتق.	خاصة في المنشآت الدينية، والحربية، كما استخدم العقد حدوة الفرس المدبب ذو المراكز الأربعة، كما انتشر العقد المفصص، كما وجد العقد ذو الزهور والخوذات، والرؤوس والأفيال، والخراطيم والحيات.
			المآذن	مآذن رفيعة رشيقة، شاهقة الارتفاع، كما شاع استخدام المآذن الأسطوانية، والمضلعة (8) أضلاع أو (16) ضلعاً منتهي بشرفة تستند إلى قوائم أو مقرنصات، الشرفة مغطاة بمظلة خشبية، ثم نهاية مخروطية مصفحة بالرصاص.	تميزت المساجد المغولية باشتمال معظمها على أبراج في زوايا المسجد تستخدم للأذان، ولأغراض أخرى. استخدمت المآذن الممشوقة إلى جانب المئذنة البرج، خاصة المآذن ذات الطوابق الثلاثة المضلعة التي تفصل بينها شرفات ضيقة، وتنتهي المئذنة بخوذة بصلية على شكل القبة المغولية (البصلية الشكل) المضلعة.
		العناصر الزخرفية ومواد البناء			
		العناصر الزخرفية		استخدمت المزررات باللونين (الأبلق) على مداخل المنشآت التراثية على نطاق واسع. كما شاع استخدام الزخارف النباتية والهندسية، وزخارف الأرابيسك، والمقرنصات، والزخارف الكتابية (النصوص الكتابية)، والقاشاني والعجمي، والنقوش الجصية، والخزف)، كما استخدمت زخارف الباروك والروكوكو.	انتشر أسلوب التطعيم بالرخام الأبيض على الحجر الأحمر على نطاق واسع، وقد شاع استخدام الأشرطة الكتابية (النصوص القرآنية) المنفذة بالرخام الأسود على الرخام الأبيض، كما استخدمت الزخارف النباتية على نطاق واسع، كذلك

					استخدمت الزخارف الهندسية وزخارف الأرابيسك، كما شاع استخدام أسلوب الزخرفة على العقود، أو أفاريز مستطيلة، أو مربعة على الواجهة، كما شاع استخدام المقرنصات على نطاق واسع.
		مواد البناء	الحجارة	استخدمت الحجارة الكلسية في المنشآت التراثية على نطاق واسع، بينما استخدم الرخام على نطاق محدود،كما استخدمت الحجارة البازلتية والغرانيتية والجيرية والحلان في بعض المنشآت التراثية.	استخدمت الحجارة الرملية الحمراء، إضافة إلى الرخام الأبيض على نطاق واسع، كما استخدمت الحجارة الغرانيتية (الغرانيت الأخضر) في بعض المنشآت التراثية خاصة الدينية والمدنية.
			الآجر	استخدم في المناطق التي لم يتوفر فيها الحجارة خاصة بلاد ما بين النهرين، بل توفرت التربة الجيدة لصنع اللبن (القرميد).	استخدم القرميد الأحمر في بناء بعض العقود والمقرنصات في بعض المنشآت التراثية.
			الخشب	استخدم في المناطق التي لم يتوفر فيها الحجارة	
			الحديد	استخدمت البروفيلات الفولاذية في بناء الأسقف المستوية في بعض المنشآت التراثية.	استخدمت الفبروفيلات الفولاذية على نطاق محدود في بناء الأسقف المستوية.
			المواد الرابطة بين الحجارة	استخدمت المونة الكلسية، إضافة إلى مادة القصرمل (مخلفات رماد الأفران)، كما استخدمت مونة الجير والرمل والحمرة، كما استخدم الرابط الحجري، والكلاليب الحديدية، إضافة إلى الرصاص المصهور.	استخدمت المونة الرملية، إضافة إلى مادة القصرمل، ومونة الجير والرمل الأحمر، والحمرة، كما استخدم الرابط الحجري على نطاق واسع، أيضا استخدمت الكلاليب الحديدية والرصاص المصهور في بعض المنشآت.

خاتمة:

من خلال التوثيق المكتبي والرصد الميداني، ومن خلال البحث والمقارنة بين طرائق الإنشاء الهندسي في العمارة التاريخية الإسلامية في الهند في الفترة المغولية الإسلامية وطرائق الإنشاء الهندسي في العمارة التاريخية الإسلامية في المشرق العربي، نخلص إلى أن هناك نقاط تشابه، كما أنّ هناك نقاط اختلاف، وهذا ما تبين لنا من خلال جدول الدراسة المقارنة بين مواد البناء، والعناصر الإنشائية، لكلا العمارتين خلال تلك الفترتين، إلا أنهما كان لهما خصائص إنشائية عامة موحدة اتصفت بها المنشآت التراثية الإسلامية في العصرين المذكورين وهي: التنويع في العناصر الإنشائية، مراعاة التناظر، وتغطيتها للفراغات، استخدام الزخارف النباتية والهندسية إضافة إلى المقرصنات، والخطوط الكتابية في العناصر الإنشائية، كما أسهمت الأذواق والرغبات الفردية في تكوين هذه المنشآت التراثية، وأسهمت التقاليد الموروثة، ومواد البناء المتوفرة في كل منطقة، كما أن التيارات السياسية وما كانت تحمله معها من تأثيرات، كان لها أثره في تأسيس ملامح الجمل الإنشائية، فكان الطراز العثماني في المشرق العربي، وكان الطراز المغولي الإسلامي في الهند. لأننا نلحظ مع ظهور كل عهد سياسي ظهور، اتجاهات وتأثيرات جديدة على العناصر الإنشائية للمباني التراثية، لا تلبث أن تتضح شيئاً فشيئاً، لتعطي نتاج ذلك العهد طابعاً متميزاً، ويبدا ذلك واضحاً في استخدامات مواد البناء، وتنوع طرائق الإنشائية المستخدمة في العناصر الإنشائية للمنشآت التراثية كالأسقف المستوية، والأسقف المقببة، والقباب، والجدران والفتحات في الجدران، والأقواس والعقود، والأعمدة والدعائم، والمآذن، وفي النقوش والعناصر الزخرفية التي كانت مترافقة معها.

وهكذا، نجد أن طرائق الإنشاء الهندسي لكلا العمارتين السابقتين، تأتي استجابة للشروط المناخية والبيئية من جهة، وتلبية للحاجة الاجتماعية بكل أشكالها وأبعادها من جهة أخرى، ومن هنا فإن الإطار العام للمنشآت التراثية وما يأتي من أوجه اختلاف في هذا المجال، إنّما هو انعكاس لاختلاف ظروف المناخ، وطبيعة الشكل التضاريسي ووفرة مواد البناء، ونوعية تلك المواد بين أحجار، وقرميد وأخشاب.

وحري بنا أن نطالع ونراجع النظام الإنشائي للمباني التاريخية، والنظام المعيشي لأجدادنا كي نأخذ الفائدة والخبرة، ونحن نرسم ونخطط لمستقبل حديث متقدم ومتطور، إلا أنه علينا أولاً دراسة تراثنا الماضي التليد، بشكل جيد وعلمي دقيق، والإطلاع على الحضارات الأخرى كي نتمكن من المقارنة فيما بينها، ولكي تمكننا أيضاً من المقارنة بين الأمس واليوم لاستقبال غدٍ مشرقٍ وحديث.

9. المصادر والمراجع العربية والأجنبية مرتبة حسب أسماء المؤلفين:

1.9. المصادر والمراجع العربية:

(1) بهنسي، عفيف، الفنون القديمة، الطبعة الأولى، دار الرائد العربي، لبنان، 1982، 463ص.
(2) حجار، عبد الله، معالم حلب الأثرية، منشورات جامعة حلب، وجمعية العاديات بحلب، 1990، 213 ص.
(3) الحمصي، فايز، حلب القديمة، منشورات المديرية العامة للآثار والمتاحف، دمشق، 1983، 184ص.
(4) خضر، عبد المعطي، تاريخ العمارة، مطبعة جامعة حلب، كلية العمارة، 1990، 3 أجزاء.
(5) رجب، أحمد محمدعلي، تاريخ وعمارة المساجد الأثرية في الهند، منشورات الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، 325ص.
(6) ريحاوي، عبد القادر، العمارة العربية الإسلامية وآثارها في سورية، وزارة الثقافة، دمشق، 1979م، 306ص.
(7) زين العابدين، محمود، جولة تاريخية في عمارة البيت العربي والبيت التركي، الرياض، الطبعة الأولى، 1998م، 310ص.
(8) الشريف، إيهاب، الهند أسرار ومفاتيح، منشورات المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، الهند، الطبعة الأولى، 2002، 500.
(9) شعث، شوقي، حلب تاريخها ومعالمها التاريخية، منشورات جامعة حلب، الطبعة الثانية، 1991م. 336ص.
(10) الطباخ، محمد راغب، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، دار القلم العربي حلب، 1988، 7 أجزاء، 3678ص.
(11) طلس، أسعد، الآثار الإسلامية والتاريخية في حلب، مديرية الآثار العامة في سورية، مطبعة الترقي، دمشق، 1956، 390ص.
(12) عبد الجواد، توفيق أحمد، تاريخ العمارة والفنون الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، 1 أجزاء 1318 ص.
(13) عثمان، نجوى، الهندسة الإنشائية في مساجد حلب، منشورات جامعة حلب، معهد التراث، 1992م، 680ص.
(14) عكاشة، ثروت، القيم الجمالية في العمارة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار الشروق، مصر، 1994م.
(15) الغزي، كامل، نهر الذهب في تاريخ حلب، المطبعة المارونية بحلب، 3 أجزاء، 2017ص.
(16) نظيف، عبد السلام، دراسات في العمارة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989، 470ص.
(17) النعسان، وفاء، تحليل العناصر الإنشائية للمباني في التراث العلمي العربي، رسالة دكتوراه، معهد التراث، العلمي العربي، 1999م، 370ص.

2.9. المجلات والدوريات العربية:

(1) مجلة الفيصل، دار الفيصل الثقافية، الرياض، العددين 148 و 224 مدينة أكرا وتاج محل.
(2) مجلة العمرا،، وزارة البلديات في سورية، الأعداد (22، 21، 20) العدد الخاص عن حلب.
(3) مجلة نهج الإسلام، وزارة الأوقاف بدمشق، الأعداد (8، 28) دمشق 1407هـ.

9.3. المراجع الأجنبية:

(1) Asher, Catherine, Architecture of Mughal India, Cambridge University, 1992, press, 370p.
(2) Bolkhari, Hassan, The Manifestation of the Unity of Existence in Art and Architecture of Iran and India, Doctorate letter in Islamic Studies, Hamdard University, 2004, 370p.
(3) Carroll, David, the Taj Mahal, the united Kingdom Association Limited London, 1972, 172p.
(4) Chand, Tara, Influence of Islam on India Culture, The Indian Press Ltd, Allahabad, 1946.
(5) Davies Philip, Monements of India, Volume Tow Islamic Monements, Viking 1983.
(6) Desai, Ziyaud Din A,Indo-Islamic Architecture, okhla Industrial Area, New Delhi, First print, 1970, 60p.
(7) Fiass, Virginia, the forts of India, Jaipur, 287p.
(8) Havell, E.B the Art Hiritage of India. 287p.
(9) Hillenbrand, Robert, Islamic Art and Architecture.
(10) Pereira, Jose, Islamic Sacred Architecture, Astylistic History, Books and Books, New Delhi, 370p.
(11) Thames and Hudson, Oriental Architecture in Colour Islamic Indian. Far Eastern Werner Speiser, Amsterdam, 1964, 504p.
(12) Skelton, Robert the Indian Heritage- Court Life and Arts Under the Mughal Rule, Victoria and Albert Museum, London, 1982.

الشعر والمتلقي

د. وليد إبراهيم قصاب[1]

العلاقة بين النّص والمتلقي - فرداً أو جمهوراً - علاقة شائكة معقدة، وهي - في الوقت نفسه - علاقة متعدّدة الجوانب، متشعبّة الأطراف، ويمكن للدارس أن يتناولها من وجهات مختلفة.

إن الدرس النقدي الحديث - على أيدي الاتجاه التفكيكي مثلاً - يعطي المتلقي (القارئ) - سلطة غير متناهية في عملية التواصل الأدبي؛ إذ يجعله وحده سيد الموقف، وينيط به وحده مهمة فهم النص وتوجيهه الوجهةَ التي يريد، مسقطاً عليه ما يشاء من فكره وأحاسيسه منقطعاً به عن مؤلفه، وظروف كتابته، وعن أية ملابسات اجتماعية، أو تاريخية، أو نفسية أحاطت به. وإن النّص لمفتوح - في هذه البدعة الفكرية الغربية - على تفسيرات غير نهائية، وتأويلات مفتوحة غير يقينية لا يدركها الحصر إن التفكيكية [2] هي سلطة القارئ - المتلقي - وحده، بدلاً من سلطة المؤلف، أو سلطة النص، كما نادت بذلك اتجاهات أخرى.. ولا شك أن هذا غلو في تقدير دور المتلقي؛ لأن أركان العملية الأدبية - في الحقيقة - هي ثلاثة: المُرْسِل (الشاعر) والمستقبل (المتلقي) والرسالة (القصيدة) ولكلٍ طرف مكانه الهام، ولا يمكن الغضّ من شأنه لحساب الآخر.

إن الشاعر يسعى أن يكون متميّزاً مبتكراً باهراً، وأن يكون صادقاً، ولكنه لا يمكن أن يغفل عن أنه يخاطب متلقياً معيناً، وهو يحاول أن يقيم علاقة بينه وبينه، يؤثر فيه، ويحظى عنده، من غير أن تشحب ذاته، أو يُقدم تنازلاً على حساب فنّياتٍ أو قيم فكرية وشعورية يؤمن بها، إنه - باختصار - يأرب أن يلج عالم المتلقي من خلال ذاته هو، فيلتقي معه ويحاوره وينال إعجابه من غير أن يتملّقه، أو يهبط عن مستوى عالٍ يجب أن يكون فيه.

والمتلقي يَنْشُد أن يكون الشعر معبراً عن أشواقه وأمانيه أن يجد فيه ذاته وهمومه، أن يجني من روضه متعة وفائدة، أن يشوقه ويفيده، ويقدم إليه غذاء روحياً وفكرياً. ولكنه غير مُعْفى من المسؤولية، إنه مطالب أن يكون على مستوى النص، وأن يتسلّح بمعطيات الفهم والتذوق، وأن يكون أهلاً للتمييز والإدراك، لأنه إن افتقد آلة ذلك كان على صورة ما رسم المتنبي في قوله:

---

(1) أستاذ جامعي سوري.

(2) انظر نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر: ص 76 وما بعدها، وانظر كذلك المرايا المحدبة: 291 وما بعدها.

ومنْ يكُ ذا فمٍ مرٍّ مريضٍ يجدْ مرّاً بهِ الماءَ الزلالا

وقوله:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً وآفتُه من الفهمِ السقيمِ

والقصيدة هي "الجسر" الكتابي الذي يصل بين الطرفين: المرسل والمستقبِل، ولا بدّ أن تتمتع بالتوهج والألق، والقدرة على الوصول والتأثير، وألا تكون عالماً مغلقاً، أو طلسماً من الطلاسم.

هذه أركان ثلاثة في معادلة العمل الأدبي. وإذا كان المتلقي ركناً ركيناً فيها كما رأيت، فإنه ليس كل شيء كما تقول التفكيكية. إن تاريخ الأدب يري شعراء صفقت لهم الجماهير المتلقية. ولكنّ قصائدهم كانت مثل فقاعات الصابون، تقرأ مرة واحدة ثم تتلاشى. ويري شعراء ذوي مواهب عالية، ولكنهم تعالوا على المتلقي، أو لم يراعوا حقه، فلم يصلوا إليه، ولم يكتبْ لشعرهم الذيوع والسيرورة، وهنالك شعراء قبضوا على ناصية الإبداع الفني من أطرافه الثلاثة، فقدموا شعراً باهراً شائقاً، عبر عن ذواتهم ومواجدهم، ووجد الجمهور فيه ذاته، فحظي عنده. إن الشاعر والمتلقي يحتاج أحدهما إلى الآخر. قال الأديب الروسي تولستوي مرة عن الفن: "إنه عملية إنسانية فحواها أن ينقل إنسان للآخرين - واعياً مستعملاً إشارات خارجية معينة - الأحاسيس التي عاشها، فتنتقل عدواها إليهم فيعيشونها ويجربونها.." [(3)].

فهو نوعٌ من البوح. والشاعر الفنان يجد راحة في هذا البوح؛ فهو محتاج إلى من يشاركه تجربته الشعورية، وإلى من يحمل إليه عدوى ما أحس به. ومهما كان أصل الإبداع الفني، والمراحل التي يمر بها غامضاً معقداً فإن للفن - في أشكاله كافة - رسالة واضحة، وهي التبليغ والتوصيل ومن هنا يحضر المتلقي - آلياً، وبشكل شعوري أو غير شعوري - في كلّ عمل إبداعي ينشئه الأديب. ومن هنا أيضاً كان من غير المتخيَّل أن ينهض أيّ عملٍ أدبي من غير ثلاثة الأركان التي ذكرناها، وهي: المرسل، والرسالة والمرسَل إليه. أي المؤلف، والنصّ، والمتلقي. ولا يتخيل شاعر لا يضع في حسبانه متلقياً معيناً إلا أن يكون يكتب لنفسه فقط. وإنّ من المشروع أن يكتب الأديب لنفسه ما دام يحتفظ بما كتبه في أدراجه ولا يذيعه على الآخرين، ولكنه ما إنْ يفكر بإخراج ما كتبه حتى يغدو من غير المشروع تجاهل المتلقي، أو نفيه، أو الاستعلاء عليه.

يقول الدكتور عمر فروخ: "أعلى الشاعر أن ينظر إلى الناس، أو أن يلغي الناس من حسبانه، فإذا ألغى الشاعر عنصر القراء عند نظمه الشعر، فلماذا ينشر شعره في ديوان، ولماذا ينشد الناس شعره؟ يقول أنصار "الفن للفن" - مقطوعاً عن الجانب الاجتماعي من دين وخلق وعلم ومنطق، وعن كل صلة بالبشر - إن شاعرهم ينظم الشعر لنفسه ولأنداده القليلين. فما حاجة جمهور الناس بذلك الشعر إذن؟" [(4)]

---

(3) الشعر كيف نفهمه ونتذوقه: 29.

(4) هذا الشعر الحديث: 26.

إن الجمهور المتلقي ركن ركين في العملية الإبداعية، كما ذكرنا. وقد أثر من تراثنا النقدي أن يحسب الشاعر حساب المتلقي، وأن يراعي مقام المخاطب، فيلّون كلامه بما يتناسب وحالة من يتوجه إليهم بالرسالة. وقد عُرِّفت البلاغة بأنها "مراعاة الكلام لمقتضى الحال" [5] والحال تفي المخاطب والموقف. وما أكثر ما غيبت معاني الشعراء لأنها لم تراع مقامات المخاطبين وأقدارهم المختلفة [6].

إنّ الشعر إذن ليس خطاباً للذات، بل هو خطاب للآخرين، وهو اتصال وتواصل مع الجمهور. إن الشاعر بشر يخاطب بشراً "وليس هناك شاعر يعيش ويكتب في عزلة، فهو شخصية حية في فترة زمنية معينة، ومكان معين، وبيئة اجتماعية معينة، إنه فرد، ولكنه في الوقت نفسه ـ عضو في المجتمع، ولا بد للمجتمع من أن يلعب دوره في شعره، وقد يكون الشاعر متعاطفاً مع بيئته الاجتماعية، أو ثائراً ضدها، وقد يذهب إلى حد إنكارها، ولكن تأثيرها سيظل منطبعاً على شعره [7]".

وإن لكل عمل فني بعدين: أحدهما اجتماعي، وهو ينطلق من الواقع المعيش، والآخر فردي، وهو ينطلق من خيال الفنان، وينبني على ذلك افتراض وجود آخرين، لهم علاقة ما ـ قراءةً، أو نظر، أو سماع ـ بالعمل، وهؤلاء هم المتلقون، وهم يتوخون من خلال هذه العلاقة إيجاد رؤية أو أفق، أو حلٍ لمشكلة مشتركة بينهم وبين المؤلف، فالعلاقة بينهما علاقة عضوية حتمية.

إن سؤال الشاعر نفسه: لم يكتب؟ هو دليل الحيوية والخصب، وهو سؤال الإحساس بالمسؤولية، واحترام الفن، وهو مع السؤالين الآخرين: ماذا يكتب؟ ولماذا يكتب؟ ثالوث محترم موقّر.

وإنّ من حقه أن يكتب لمن يشاء، وأن يختار الجمهور الذي يخاطبه، وإن الشّعراء ليختلفون. كما تقول إليزابيث درو "واحدهم عن الآخر في اهتمام الواحد منهم بجمهوره، وتختلف الحال كذلك بين عصر وعصر، ويمكن على وجه الإجمال أن نقسم الشعر قسمين: شعر خاص، وشعر عام [8] كما يمكن أن نقسم جمهور الشعر إلى جمهور خاص، وإلى جمهور عامّ، أي إلى "نخبة خاصة" وإلى طائفة "عريضة واسعة" فمن الشعراء من يجاهر بالفخر بأن شعره موجه لنخبة، ومنهم من يفتخر بجماهيرية شعره.

كان نزار قباني مثلاً يدعو إلى شعرٍ "كالخبز يدخل في كل بيت" ونخبوية الشعر لا تعني تميّزه، أو أنه يتمتع بفنية أرقى، وذلك "أن رسالة كل منهما تختلف عن الأخرى، وكلاهما يتجه إلى أذواق وملكات مختلفة عند القارئ.." [9].

---

[5] انظر مثلاً كتاب الإيضاح: 80.

[6] انظر بعض أمثلة على ذلك في كتاب الموشح: 189، 191، 226، 424.. وانظر تفصيل بعض ذلك في كتابنا "دراسات في النقد الأدبي" 124 ــ 128.

[7] الشعر كيف نفهمه ونتذوقه: 189.

[8] السابق: 190.

[9] السابق: 191.

وتحدّث بعضهم عن أنواع أخرى من المتلقين، فقسمهم - من حيث طبيعتهمَ التكوينية إلى ثلاث فئات، هي:

1 - طبقة الجمهور المحادث: وهو ذاك الذي يستحضره كلّ كاتب في وعيه في أثناء الكتابة، فيقيم الكاتب - حقيقة أو خيالاً - مع جمهوره المجرد هذا - وإن كان هو نفسه - حواراً قصدياً، يهدف إلى تحريك شعوره، أو إقناعه، أو مواساته، أو تحريره، أو حتى تيئيسه.

2 - طبقة الجمهور الوسط: أي الوسط الاجتماعي الذي ينتسب إليه الكاتب، وهو الذي يفرض على الكاتب مجموعة من التحديدات.

3- طبقة الجمهور الواسع: وهو الذي يتخطى جميع الحدود الزمنية والمكانية والجغرافية والاجتماعية، ولا يمكنه أن يفرض على الكاتب أي تحديد [10].

إن الكاتب - كما ذكرنا - لا يكتب إلا ليُقرأ، أي ليتلقاه متلق من نوع ما، وإن الكتاب لا يوجد إلا حين يقرأ، أي حين يصبح الدّال - الكتاب من حيث هو مجموعة أدلة لغوية - مدلولاً، أي مضموناً فكرياً لهذه الأدلة، بواسطة حلّ الشفرة، أي قراءة الجمهور [11].

وعلى العموم، فمهما اختلفت نوعيّة الجمهور الذي يتلقى الشعر فإنه جزء هامّ من العملية الإبداعية - كما ذكرنا - وهو حاضر - بصورة أو بأخرى - في ضمير الشاعر ووجدانه ما دام هدفه التواصل مع الآخرين والبوح بتجربة شعورية معينة، ولا ينطوي الإحساس به، أو يغيب في أي نص ناجح إلا إذا كان الشاعر يكتب لنفسه، أو يعتزل الجماعة ليعبّر عن أحاسيس ذاتية لا يهمه أن يفهمها أحدٌ، أو تصل إلى أحد.

الحضور المكثّف للمتلقي

على أن استحضار الشاعر للمتلّقي، وإحساسه الحارّ به يتمثلان بصورة مكثفة، في ظلّ إيمانه بإحدى المقولات التالية:

- إنسانية الشعر.
- الدور الاجتماعي للشعر.
- التواصل مع الآخرين.

وإذا كان النقاد - كلّ بحسب منهجه - قد تلمسوا في الشعر خلال مسيرته الطويلة ملامح وسمات، وافترضوا فيه أغراضاً وغايات، فإن "المتعة" و"الفائدة" ظلتا ملمحين لا يغيبان عن سمائه أبداً فكي يكون الشعر مفيداً ينبغي أن يكون ممتعاً، ولكي يكون جميلاً ينبغي أن يكون مفيداً، ولقد عبر الدكتور جونسون عن غاية إنسانية للشعر بقوله:

---

(10) من مقال قراءة في القراءة لرشيد بنحدو، مجلة الفكر العربي المعاصر العددان (48 ـــ 49) شباط 1988، ص 15.
(11) السابق نفسه.

"الغاية الوحيدة للأدب هي أن يجعل القارئ يحسن الاستمتاع بالحياة، أو يحسنُ تحملها" كما عبر كيتس عن هذا الجانب الإنساني في الشعر بقوله: "إن الشعر يجب أن يلفت القارئ وكأنه تعبير عمّا يجول في خاطره من أفكار سامية، وأن يبدو وكأنه استذكار لشيء عرفه ونسيه" وكان إزرابا وند يقول: "ما من أحد يمكن أن يقرأ قصائد هاردي دون أن يحسّ بأن حياته ولحظات عمره التي نسيها قد عادت إليه: لمحة من هنا، وساعة من هناك.." [12].

فالشعر إذن يهبنا الإحساس بالحياة، وقد يجعلنا نعيش الحياة مرّة أخرى، وهو ينبهنا على نقاط منها لم نكن نعرفها. يقول ماثيو أرنولد: "قوة الشعر الكبرى تكمن في قدرته على الترجمة، ولا أعني بذلك قدرته على كشف سرّ الكون، وإنما أعني قدرته على تناول الأشياء بطريقة توقظ فينا إحساساً كاملاً جديداً أليفاً بها..." [13]

فالشاعر يقترب من الجماهير بما يقدّم إليهم من التجارب الإنسانية التي تمتعهم وتفيدهم. وتعمّق معرفتهم بالحياة، وتفتح لهم آفاقاً جديدة إليها. ولا نزال - نحن جمهور العرب - نستحصر شعر المتنبي وأبي العلاء وغيرهما، ويعيش في ضمائرنا، ونستشهد به في كثير من المناسبات لما يحمله من التجارب الإنسانية العظيمة، والحكم البليغة الرائعة.

إن الحياة الإنسانية بكل عمقها وثرائها وواقعيتها هي مادة الأدب، والأدب سجل حيّ لما رآه الناس في الحياة، وما عرفوه منها، وما خبروه من أحوالها، وما بلوه من شؤونها، وما كانت مواقفهم منها، ولذلك كان هدسون يقول: "إن الأدب تعبير عن الحياة وسيلته اللغة" وكان كولردج يقول: إن الأدب نقد للحياة.

وكلما كانت صلة الشاعر بالحياة عميقة حميمة كانت حظوته عند الجمهور أبلغ، وكان احتفاء الناس بشعره أعمق وأغزر. وإن انهماكه في قضايا عصره، وتفهمه لمشكلات الناس وهمومهم، وعيشه في ضمير المجتمع، ينبض بقلبه، ويتنفس برئته، هو الذي يدنيه من الجمهور، ويدني الجمهور منه "ولن يكون الشاعر إنساناً إذا لم يستعمل شعره أحياناً لكي ينتقد ويعارض. يقول لويس ماكنيس: ليس الشاعر مكبر صوت للمجتمع، ولكنه أقرب إلى أن يكون صوته الهادئ الخافت" [14].

ومهما ادّعى بعض النقاد أو المتذوقين للشعر أن للتجربة الشعرية قيمتها مستقلة عن الآثار النافعة التي قد تنجم عنها، أي ما يتصل بها من معنى خلقي، أو فلسفي، أو اجتماعي، أو شاكل ذلك، لأنها في جوهرها تجربة خيالية أو تأملية تنشأ عن طريق وضع الكلام في نسق خاص من الوزن؛ فإن ارتباط الشعر بالحياة - على نحو ما ذكرنا - يجعل من الصعب على الناقد - مهما ادعى الموضوعية والحَيدة الفكرية - أن يحكم على التجربة الشعرية حكماً فنياً خالصاً، وهذا واحد مثل ماثيو أرنولد الذي كان يجب أن

---

(12) الشعر كيف نفهمه: 37.
(13) السابق.
(14) الشعر كيف نفهمه: 191.

تعصمه معرفته بالشعر من الحكم عليه بناء على ما له من منفعة وهدف "كان يصر على أن المعاني الجدية هي أساس الشعر، فاستبعد شوسر من بين الأسماء الكبرى لأن شعره لا يتضمنها" [15].

وإذا كان الناقد المحصَّن بمعرفة طبيعة الشعر، وأنه في المقام الأول تجربة فنية جمالية تأملية، لا يستطيع أن ينطوي على إعجاب فني صرف، بل يبحث عن التجارب الإنسانية الحيّة، والمعاني الجادة؛ فهل نتوقع من الجمهور أن يعشق الشعر لا لشيء إلا لما فيه من المهارة اللفظية، وأن يقبل عليه إذا لم يكن يقدم له شيئاً ينفعه، أو يمتع، أو يزيده معرفة بالحياة؟

يقول برادلي: "قد يكون للشعر قيمة بعيدة أيضاً باعتباره وسيلة للثقافة والدين، لأنه قد يعلمنا شيئاً، أو قد يرقّق من عواطفنا، أو يدعو إلى قضية خيِّرة.. وليس هذا مما يسيء إلى الشعر في شيء، وإنما الأمر على العكس..." [16]

وإن الاتجاه الشكلي، أو الفنَّ من أجل الفن، ليقصُران الشعر على القيم الحسية، مجرّدة عن الحياة والمجتمع، وقد أكّد إليوت أكثر من مرّة أن "تحديد عظمة الأدب لا يمكن أن يكون على أساس المقاييس الأدبية وحدها، وذلك على الرغم من أننا لا بدّ أن نتذكر أن معرفة ما إذا كان الذي أمامنا أدباً أم لا، يمكن أن يحدّد بالمقاييس الأدبية فحسب" [17].

وإذا ما أراد الشاعر أن يكون له جمهور فلا بد أن يقدم له ما يمتع ويفيد، ولا يكون إلا إذا اجتمعت في الشعر قيم فنية باهرة، وقيم فكرية إنسانية اجتماعية راقية. وإن فاعليته لا تتحقق إلا بتآزر هذه القيم جميعها، فالأدب تعبير عن (الأنا) الفردية، و(الأنا) الجماعية بطريقة فنية رفيعة، فهو من ثم تعبير عن النفس البشرية، ولذلك لا بد من التساؤل فيه عن القصد والوظيفة، وعن صلته بالمجتمع والجمهور. "إنَّ رسالة الشعر هي أن تكشف عن قيمة هذا العالم، عالم تجربة الإنسان الحيّ. ولكن الشعر يعيش في ألفاظه، ولا يمكن فصله عن ألفاظه الأصيلة التي كتبها بها" [18].

الجمهور والشعر العربي المعاصر

انتقل - على رأي فريق من الباحثين - أنَّ الشعر العربي المعاصر يمتد من أوائل القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، ليبدأ بعد ذلك الشعر الحديث مع انطلاق موجاته الأولى على يدي نازك، والسياب وعبد الصبور وغيرهم. وأنا أستطيع أن أقول بكل اطمئنان إن الشعر العربي المعاصر - على اختلاف اتجاهاته ومذاهبه الفكرية والسياسية والفنية - كان ذا صوت مسموع، وكان حاضراً حضوراً باهراً في ضمائر الجماهير العربية، وكان تأثيره قوياً فعّالاً. وصدق شوقي إذ قال:

كان شعري الغناء في فرح الشر ... قِ، وكان العزاء في أحزانه

---

[15] السابق: 33.

[16] الشعر والتأمل: 132، لهاملتون، ترجمة د. محمد مصطفى بدوي.

[17] من كتاب حاضر النقد الأدبي للدكتور محمود الربيعي: 58.

[18] الشعر كيف نفهمه: 335.

ولا يستطيع أحدٌ أن ينكر ما كان يُستقبل به شعر البارودي، وشوقي، وحافظ، والرّصافي، وبدوي الجبل، والجواهري، والشابي، وأبي ريشة وغيرهم وغيرهم من حظوة القوم واحتفائهم، وما كان يشعله من الحماسة، ويلهبه من الأحاسيس، وعلى الرغم من الخصومات الكثيرة التي نشبت بين المحافظين والمجددين؛ كان الجميع - على مختلف انتماءاتهم - يعرفون طبيعة الشعر، ويحظون باحترام المتلقي وقناعته.

واستمر صوت الشعر العربي كذلك مسموعاً عند أصحاب الموجات الأولى من الشعر الحديث، كنازك، والسياب، والبياتي، وعبد الصبور. ومحمود درويش وغيرهم، ولكن ما إن انحسرت هذه الموجات الأولى في الخمسينيات والستينيات من هذه القرن - بعد أن خلفت آثاراً سلبية مدّمرة فيمن جاء بعدهم من الشعراء الذين ركبوا موجة الحداثة المتطرفة حتى بدأ عهد سقوط الشعر العربي وترديه.

واستمع إلى واحد مثل فاروق شوشة يتحدث عن جيل السبعينيات من الشعراء قائلاً: "إن جيل السبعينيات صراصير يجب أن يداسوا بالأحذية" [19].

وإن أسباب هذا التردي كثيرة، فهي أولاً جزء من أزمة الثقافة العربية عامة، متمثلاً ذلك في مجموعة عوامل لا يتسع المقام لتفصيل القول فيها، منها مثلاً طغيان الحياة المادية وانحسار دور الفكر أمامها، ومنها تلك الهزائم، وذلك التحدي والتشكيك، اللذان تتعرض لهما الحضارة العربية الإسلامية في كثير من صورها وأشكالها، ممّا أحدث تصديعاً وتشويشاً في كثير من المفاهيم، ومنها مفهوم الشعر، ودوره، وطبيعته، ومنها ذلك الإعراض الذي نجده بين الجماهير العربية عامة عن كل ما هو ثقافي فكري، معمقاً هذا الانصراف شبه أمية ثقافية تحكم قبضتها عليهم فتحرمهم من متعة الاستمتاع بالشعر وتذوقه إن أحسنوا قراءته أصلاً..

ولكن على رأس الأسباب - في رأيي - ما حُمل عليه الشعر العربي وما يزال يحمل - على أيدي الحداثيين - من تغريب وإغماض، وتحديث غير أصيل، يدعو إلى تجريد الشعر من الغاية، وجعله نصاً مغلقاً، وتعتيمه - بشكل متعمد - حتى لا يصل إلى المتلقي، وفتح باب التجريب على مصراعيه أمام من هبّ ودب، وسلخ الشعر من المعايير التي تضبطه فاقتحم ساحة الشعر ناس لا علاقة لهم بالشعر ولا بالنثر، وطفا هؤلاء - بسبب علاقات عامة، وانتماءات معينة - على السطح، فصاروا الأصل، ووجدوا من يعملقهم، فانحجب المجيدون، حتى رسخ في أذهان عامة الجمهور - ولا سيما من لا غوص لهم، أو يبهرهم طبل الدعاية الرنان - أن الشعر هو هذا الغثاء المستشري، فزهدوا فيه، وانصرفوا عنه، وقام بينهم وبينه حجاب صفيق، زاد من أزمة هذا الشعر وعزلته..

إن الشعر العربي الحديث يتقلص دوره في التعبير عن أزمة الأمة شيئاً فشيئاً، لقد صار - في غالبية نماذجه الذائعة المشهورة - عالماً مغلقاً، لم يعد نابضاً بالحياة، كما كان حاله في القرن الماضي، ولم يعد يحمل همّ الجماهير ولا نبضَ حياتها اليومية. إنه يمرّ بأزمة توحي إلى المتابع أن عصر الشعر قد انتهى أو

---

[19] مجلة الناقد، عدد تشرين الثاني (نوفمبر: 1992) ص 27.

كاد. هناك انصراف عن قراءة الشعر، وزهد في طباعة الدواوين. واسأل أيّ شاعر مشهور عما يطبع من ديوانه فستجد ذلك مخجلاً، فما بالك بالمغمورين والشباب الصاعدين؟

إن أحداً لا يكاد يتحمس لطباعة شعرهم أو اقتنائه..

يقول نزار قباني في تصوير موقف الجمهور من شعراء الحداثة في هذه الأيام: "أزمة الشاعر العربي الحديث أنه أضاع عنوان الجمهور، فهو يقف في قارة والناس يقفون في قارة ثانية، وبينهما بحار من التعالي والصلافة وعقد العظمة، وبدلاً من أن تكون ثقافة الشاعر وسيلة للتفاهم والاقتراب أصبحت قلعة من الغرور لا يدخلها أحد... لماذا يعيد موزع البريد قصائد أكثر شعرائنا إليهم؟ لأنهم نسوا عنوان الشعب أو تناسوه [20].

لقد أقام الغموض السّلبي الذي فشت فاشيته في كثير من نماذج الشعر الحديث، جداراً صفيقاً بينه وبين الجمهور العربي، فعمّت الشكوى منه وطمّت.

ولكن أصحاب الحداثة مضوا يحمّلون القارئ العربي مسؤولية العجز عن فهم إنتاجهم؛ فالجماهير العربية عند أدونيس لا تفهم هذا الشعر الحديث لأنها أمية، وغير ثورية. [21]. وهو يفتخر بأن من سمات هذا الحديث ذلك التنافر بين الشاعر والقارئ [22].

ولكي تسوِّغ الحداثة عجزها عن الوصول إلى المتلقي العربي، أو لإيمانها الفعليّ بغباء هذا المتلقي وعدم ثوريته؛ مضت تستهين به، وتحتقر ذوقه الفني، حتى بلغ الأمر أن قال قائل منهم: "لسنا طالبي الحداثة، وإنما نحن حديثيون. لهذا لا يمكننا التراجع أو التساهل، أو المساومة. الغموض؟ فليكن، وليكن الهذيان والجنون.." [23].

وراح الشاعر الحديث ـ بتعبير أحد الدّارسين ـ يتعالى على المتلقي وينفيه "من معادلة العمل الفنيّ ليصير النتاج الشّعريّ نتاجاً في ذاته ولذاته. لا وجود للآخر. الأنا وحدها هي الموجودة. هي العالم [24].

وبدا هذا التعالي وهذا النّفي مقصودين، معموداً إليهما عمداً، إذ راح بعض الحداثيين "يتطيّرون من أي تواصل، حدث أو يحدث، بين الشعر والقراء والقضية، ويريدون لهذا التواصل ـ شبه المقطوع ـ أن لا يعود أبداً، حفاظاً على نقاء الشعر ونظافته، أي عدم تلوثه بما يجري على الأرض. فلكي نظل في الشعر ـ كما يقول جاك الأسود لا مفرّ للشاعر، ولشعره تحديداً، أن يظل خارج العلاقات الاجتماعية خارج الصراع، وبدون موقف.." [25]

---

(20) ما هو الشعر: 46 ـ 48.

(21) انظر الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، للدكتور عبد الحميد جيدة: ص 23.

(22) قضايا وشهادات (الحداثة: 2) دار عيبال، قبرص. بحث محمد دكروب: ص 208.

(23) مجلة أدب، العدد الأول، المجلد الثاني: 1964، ص 6.

(24) قضايا وشهادات (الحداثة: 2) ص 208 ـ 209.

(25) السابق: 209.

وهو كلام يجرّد الشعر من أي وظيفة اجتماعية، ويقطع صلته بالجمهور وعلى أن انعدام التواصل بين الشعر الحديث والمتلقي العربي، الذي يحتج أصحاب الحداثة - في غمرة الدفاع عن قضية خاسرة - بقزامته وجهله، لم تقتصر على المتلقي العادي، بل عمت المتخصصين والأدباء. وبعض رواة الحداثة أنفسهم ممّن أوتوا شجاعة الاعتراف.

واستمع إلى أستاذ جامعيّ وناقد مرموق لا يُغمط علمه وأثره، وهو الدكتور عبد القادر القطّ يقول: "أعتقد أن التيار الجديد الذي يطلقون عليه مصطلح "الحداثة" سينحسر؛ ذلك أن الشعراء سيدركون أن صلتهم بالمتلقي توشك أن تنقطع تماماً.." [26].

واستمع كذلك إلى بلند الحيدري - وهو من كبار شعراء هذا التيار - يقول عن أدونيس، لا عن شاعر من شعراء هذه الأيام،: "أنا لا أفهم أدونيس، وهو أقرب أصدقائي، وأصدق أصدقائي، أعرف كلّ دخائل حياة أدونيس لكنْ ما عدت أفهم قصيدته. يجب أن نجد العلاقة التي تؤكد عدم الانفصام ما بين المتلقي وبين المبدع.." ثم يقول عن أدونيس: "يعتز بأن الآخر لا يفهمها - أي قصيدته - ويلتذ بأن هذا الآخر ربما جاهل، أو قاصر عن استيعاب تجربته.." [27]

كما يقول عنه في موضع آخر: "مهّد أدونيس لهذا الاغتراب، فصار المرء لا يعرف ماذا يريد الشاعر أن يقول.." [28]

وهكذا قطع الغموض المقيت - الذي دعت إليه الحداثة، وأسرفت فيه - الأدب عن أداء رسالته؛ إذ تحول إلى طلاسم، بل آل - على حد تعبير الحداثيين أنفسهم - "إلى هلوسات لا تعرف لها رأساً من ذيل، ولا ذيلاً من رأس؛ لأنها بكل بساطة لا ذيل لها ولا رأس.." [29].

وانقطع التواصل بينه وبين المتلقي العربي، عاشق الشعر الأوّل، إذ راح الشاعر الحديث يكتب - في أغلب الأحيان - لنفسه، لا لأداء رسالة، أو التعبير عن قضية، إذ "لا وظيفة للإبداع إلا الإبداع" [30] كما يقول أدونيس، والقصيدة "ليس لها هاجس سوى وجودها الذاتي" [31] كما يقول جابر عصفور، والأدب "عملية إبداع جمالي من منشئه، وهو عملية تذوق جمالي من المتلقي، وهدفه ليس نفعياً بل جمالياً" [32] كما يقول عبد الله الغذامي.

---

(26) مجلة الناقد، العدد السادس عشر (تشرين الأول: 1989) ص 82.

(27) لقاء له مع مجلة المنتدى الإماراتية (العدد: 111) اكتوبر: 1992، ص 6.

(28) لقاء له مع جريدة الخليج الإماراتية (العدد: 5015) الاثنين: 1 /2/ 1993.

(29) مجلة الناقد، العدد الرابع عشر (آب: 1989) ص 82.

(30) مجلة فصول (4/4/ 1984م) ص 20.

(31) السّابق: ص 43.

(32) السّابق: ص 97.

ونفي المتلقي من الحسبان، ونسب إلى العجز والجهل والأمية، مهما كان موقعه الثقافي: ناقداً، أو أستاذاً جامعياً، أو أديباً، أو شاعراً فهؤلاء جميعاً جهلة أقزام ما عجزوا عن الولوج إلى عالم الشاعر الحديث.. وأخيراً... أقول:

إن عصر الشعر لم ينته، كما يحاول أن يذيع ذلك قوم، وإن الحياة ـ إذا خلت من الشعر ـ فقد خلت من جانب إنساني هام. سيبقى الشعر ما بقي الإنسان، وما دامت المشاعر تنبض. ولكن الشعر العربي اليوم غير مُعافَى، إنه موجع مأزوم، فقد احترام الجمهور وعشقه. ولكي يستعيد تلك العلاقة الحميمة القديمة به، ينبغي أن يعرف عنوانه، وأن يعبر عنه، ويصدر عن همومه، ويكف عن صلفه واستعلائه عليه.

مصادر البحث

أولاً: الكتب

1 ــ الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر: د. عبد الحميد جيدة، مؤسسة نوفل، بيروت: 1980.
2 ــ الإيضاح: القزويني، تحقيق د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الفكر اللبناني، بيروت.
3 ــ حاضر النقد الأدبي: د. محمود الربيعي، مصر.
4 ــ دارسات في النقد الأدبي: د. وليد قصّاب، دار العلوم، الرياض: 1983م.
5 ــ الشعر كيف نفهمه ونتذوقه: إليزابيث درو، ترجمة د. محمد ابراهيم الشوش، مكتبة منيمنة، بيروت 1961.
6 ــ الشعر والتأمل: روستريفور هاملتون، ترجمة د. محمد مصطفى بدوي، وزارة الثقافة، مصر.
7 ــ قضايا وشهادات (الحداثة: 2) دار عيبال، قبرص 1991م.
8 ــ ما هو الشعر: نزار قباني، منشورات نزار قباني، بيروت.
9 ــ المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: د. عبد العزيز حمودة عالم المعرفة، العدد (232) الكويت: 1998م.
10 ــ الموشح: المرزباني، تحقيق علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر: 1965.
11 ــ نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر. ديفيد بُشبندر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1966.
12 ــ هذا الشعر الحديث: د. عمر فروخ، دار لبنان، بيروت: 1978م.

ثانياً: الصحف والمجلات

ــ جريدة الخليج: الإمارات العربية المتحدة.
ــ مجلة أدب: بيروت.
ــ مجلة الفكر العربي المعاصر: بيروت.
ــ مجلة المنتدى: الإمارات العربية المتحدة.
ــ مجلة الناقد: تصدر في لندن.

الثقافة المشرقية وأثرها في ترسيخ مذهب العرب في الشعر الأندلسي

د. الجيلالي سلطاني [1]

كانت الأندلس على بعدها الجغرافي، متصلة بالمشرق، مرتبطة بنشاطه الثقافي، ومن يتتبع الحركة الثقافية في الأندلس منذ الفتح إلى السقوط، يجد أن الخصائص العامة للأدب العربي لا تختلف في كثير عما كان موجوداً في المشرق، وأن اللغة العربية لغة لا تعرف الحدود والسدود، وثيقة الصلة بأهلها، ترجمان للمظاهر الحضارية والعمرانية في أي إقليم من أقاليمها المختلفة.

والحق أن الأندلس عندما دخلتها العربية أو قل دخلها العرب الفاتحون، كانت شبه خالية من العلم وفنون المعرفة، إذ لم يعرف عند أهلها أحد اشتهر بالاعتناء بها، اللهم إلا ما وجد فيها من طلسمات قديمة في أماكن مختلفة، اتفق على أنها من عمل ملوك رومية كانت تحكم بلاد الأندلس [2].

ولما استقر الأمر للأمويين، حاولوا بكل ما ملكوا من طاقات خلابة وجهود شاقة، أن يجدوا لأنفسهم ما تركوه في بلاد المشرق من ثقافة وحضارة في جميع الميادين، إذ كان المشرق منذ بداية القرن الثاني الهجري مورد العلوم ومنزل الثقافة، فقد كانت مدينتا البصرة والكوفة مقراً لعلماء اللغة والأدب، ومكة والمدينة مهبط علماء الدين ومأوى علوم الشريعة الإسلامية، وصارت بغداد مركزاً للعلوم الكونية، فلم يجد الأمويون بداً من أن يولوا وجوههم شطر المشرق عندما أرادوا نشر العلم والآداب في بلاد الأندلس، ولم يجدوا بداً من أن يقتنوا الكتب المشرقية عن طريق تشجيع الرحلة إلى بلاد المشرق وتشجيع الوافدين منها.

وإذا ما عدنا إلى كتب التراجم، ككتاب طبقات النحويين واللغويين للزبيدي (ت حوالي 400هـ)، وكتاب الذيل والتكملة لعبد المالك المراكشي (ت 703هـ)، وكتاب إنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي

---

(1) باحث جزائري، جامعة وهران.

(2) الروض المعطار، الحميري، ص 33 ـــ 35، غابر الأندلس وحاضرها، محمد كرد علي، ص 53.

(ت 646هـ)، وكتاب بغية الوعاة للسيوطي (ت 911هـ)، نجد أسماء لشخصيات أندلسية رحلت إلى المشرق طلباً للعلم والمعرفة، وأسماء أخرى وفدت إلى الأندلس وكلها أسهمت في تشجيع الحركة العلمية والأدبية في الأندلس.

ولعل خير من نمثل به ممن رحلوا إلى المشرق، جودى بن عثمان (ت 198هـ) أول من أدخل كتاب الكسائي إلى الأندلس، وتصدر الحلقات العلمية بقرطبة، وأظهر براعته في التعليم والتلقين، فنال بذلك حظوة لدى أمراء بني أمية فقربوه إليهم وندبوه لتأديب أولادهم [3].

وأبو عبد الملك عثمان بن المثنى القرطبي (ت 273هـ) رحل إلى المشرق فلقي جماعة من رواة الغريب وأصحاب النحو والمعاني، وأخذ عن محمد بن زياد الأعرابي وغيره، واجتمع إلى أبي تمام فأخذ عنه ديوانه وأدخله الأندلس [4].

وأبو عبد الله بن زيد الخشني القرطبي (ت 286هـ) الذي طاف بلاد المشرق طلباً للعلم، فدخل مصر وبغداد، وأخذ الكثير من كتب اللغة عن الأصمعي رواية، ولقي الرياشي والزيادي، ورجع إلى بلاده حاملاً معه كتباً كثيرة في الحديث واللغة والشعر الجاهلي، درسها لأهل زمانه، فشهد له بفصاحة اللسان والقدرة على فهم اللغة وأشعار العرب [5].

وأبو محمد السرقسطي (ت 302هـ) من العلماء الذين أدخلوا للأندلس علماً كثيراً، وأول من عرف أهل الأندلس بكتاب العين للفراهيدي [6].

وأبو محمد قاسم بن عطاء البياتي القرطبي (ت 346هـ) رحل إلى المشرق ونزل ببغداد، فسمع من ثعلب وابن قتيبة والمبرد، وانصرف إلى الأندلس بعلم غزير، جعل محبي العلم والأدب يشدون الرحلة إليه [7].

ومما لا شك فيه، أن هذه الكتب التي أدخلت إلى الأندلس، خاصة كتب الشعر قد أسهمت في تثقيف النشء الأندلسي، الذي كان يتطلع إلى معرفة ما وصل إليه المشارقة في مذهبهم الشعري، ويبدو للدارس أن هذه الكتب اللغوية والدواوين الشعرية كانت تؤلف إرهاصات أولية، مهدت لرسوخ المدرسة القالية التي كانت لها ـ فيها بعد ـ آثار بعيدة في الدوائر العلمية والأدبية الأندلسية.

وأبو علي القالي (ت 356هـ) من خيرة من وفدوا إلى الأندلس، استقدمه عبد الرحمن الناصر (ت 300 ـ 350هـ) لتأديب ابنه، وكان هذا الوافد قد تثقف ثقافة واسعة في المشرق، وأخذ كثيراً عن شيوخه

---

[3] طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي، ص 256.
[4] بغية الوعاة، السيوطي، ص 324.
[5] المصدر نفسه، ص 52.
[6] طبقات النحويين واللغويين: 284 ــ 285، بغية الوعاة: 376.
[7] بغية الوعاة: 275.

وخاصة ابن دريد والأخفش، في وقت كان المشارقة قد قطعوا شوطاً بعيداً في جمع اللغة والشعر، كما صنع الأصمعي في أصمعياته والمفضل الضبي في مفضلياته، فحوى أبو علي ذلك وأدخله الأندلس [8]، فسكن قرطبة وبها نشر علمه، فلجأ إليه الناس فسمعوا منه وتأثروا به، وألف كتباً كثيرة، أملاها عن ظهر قلبه في مواضع كثيرة، منها كتابه المعروف بـ"النوادر" وكتاب "الأمالي" وكتاب "المقصور والممدود" وكتاب "فعلت وأفعلت" و"كتاب" البارع في اللغة و"كتاب" تفسير السبع الطوال" [9].

وأما عن الكتب والدواوين الشعرية التي أدخلها القالي إلى الأندلس، فقد ذكر لنا ابن خير الإشبيلي أسماءها في فهرسته، وهي كتب كان لها أثر في تعضيد المدرسة الشعرية القائمة على اتباع مذهب العرب [10]، وهذه الكتب هي: شعر ذي الرمة، وشعر عمرو بن قميئة، وشعر جميل، وشعر أبي النجم العجلي، وشعر معن بن أوس المزني، وشعر الحطيئة، وشعر النابغة الذبياني، وشعر علقمة بن عبدة التميمي، وشعر الشماخ بن ضرار، ونقائض جرير والفرزدق، وشعر الأعشى ميمون بن قيس، وشعر عروة بن الورد، وشعر المثقب العبدي وشعر مالك بن الريب المازني، وشعر النابغة الجعدي، وشعر كثير عزة، وشعر ابن حجر التميمي، وشعر القطامي، وشعر الأخطل، وجزء من شعر عمرو بن شاس، وشعر عدي بن زيد العبادي، وشعر عبدة بن الطبيب، وشعر تميم بن أبي بن مقبل وشعر الأفوه الأودي، وشعر زهير بن أبي سلمى، وشعر عبيد بن الأبرص، وشعر المرقش الأكبر والأصغر، وشعر سلامة بن جندل، وشعر قيس بن الخطيم، وشعر الطرماح بن الحكيم الطائي، وشعر امرئ القيس، وشعر دريد بن الصمة، وشعر أبي جلدة، وخمسة أجزاء من شعر رؤبة، وأربعة عشر جزءاً من شعر الهذليين، وشعر عمر بن أبي ربيعة المخزومي، وشعر أبي النواس، وشعر جرير، وشعر طرفة بن العبد، وشعر طفيل الغنوي، وجزء من شعر أبي تمام بن أوس [11].

وحمل عدداً من كتب الأخبار مثل أخبار نفطويه وتقع في ثمانية وعشرين جزءاً، وخمسة أجزاء من أخبار ابن الأنباري، وسبعة أجزاء عن ابن أبي الأزهر، وثمانية وخمسين من أخبار ابن دريد، وجزآن من أخبار وإنشادات عن الأخفش والمدخل للمبرد، والمهذب للدينوري، وكتاب الأحباس لأبي نصر، وجزءاً فيه عدة من أيام العرب ومعاني الشعر للباهلي وكتاب البهي للفراء.. والضيفان لثعلب، والعروض لابن درستويه... [12].

---

(8) ظهر الإسلام، أحمد أمين، م 2 3 ص 22.

(9) إنباه الرواة، القفطي 1 /205 ــ 206، بغية الوعاة، ص 198، نفح الطيب، المقري، 4 /84 ــ 85، تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، د. رضوان الداية، ص 54.

(10) المرجع نفسه، ص 54.

(11) فهرست ابن خير، الأشبيلي 395 ــ 397، نقلاً عن تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، ص 54 ــ 55، وانظر تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ص 20 ــ 21..

(12) فهرست ابن خير: 398 ــ 399.

فبهذه الدواوين الشعرية التي يغلب عليها الطابع العام لمذهب العرب، وبهذه الكتب اللغوية التي أدخلها وأملى بعضها في حلقات المتأدبين والمتعلمين، يعد القالي "أول من أسس علوم اللغة وآدابها في الأندلس، وعليه تخرجت الطبقة الأولى من اللغويين وأكابر الأدباء في هذه البلاد [13]".

ويتضح للباحث أن هذه الكتب المختلفة التي أدخلها القالي إلى الأندلس كان لها أثرها الفعال في تلميذه الحكم المستنصر (350 ـ 366هـ) الذي أبدى رغبة شديدة في قراءة الكتب وجمعها، فكان يتصيد الكتب النادرة من كل مكان، وكثيراً ما كانت تنتهي إليه مؤلفات المشرق قبل أن يطلع عليها أهلها هناك، فقد روى صاحب نفح الطيب أن الخليفة الحكم ما كاد يسمع بعالم العراق أبي الفرج الأصفهاني يشتغل بتأليف كتابة الأغاني، حتى أرسل إليه ألف دينار وطلب منه أن يبعث به إليه، ففعل ذلك وأرسل إليه نسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق. وكان يجمع في داره الحذاق من صناعة النسخ والمهرة في الضبط والإجادة في التجليد فاجتمعت لـه خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده [14]، فكانت فهارس مكتبته أربعة وأربعين وبلغت الكتب فيها ما يزيد على الأربعمائة ألف كتاب، كان الحكم شغوفاً بقراءتها، حتى قيل إنه قلماً يوجد كتاب في مكتبته إلا واطّلع عليه وعلق على هوامشه [15].

ومن هنا نجد أن ما حوته مكتبة الحكم والمكتبات الأخرى التي أنشأها الأمويون، وما أدخله أبو علي القالي من الكتب في شتى العلوم، قد أسهمت في تعميق الطابع المشرقي للدوائر العلمية والأدبية في بلاد الأندلس، إذ أقبل أهل العلم والأدب على قراءتها والاطلاع على ما فيها رغبة في تأصيل الثقافة المشرقية بينهم. ومحاولة لخلق مناخ علمي وأدبي، يستطيعون به مجاراة ما وصل إليهم من بلاد المشرق. لذا نجدهم وقد تمكنت فيهم ثقافة المشرق يعمدون إلى دراسة وشرح ما قرؤوه من كتب، ميسرين بذلك ومقربين إلى الأذهان والعقول ما جاد عليهم المشرق من ضروب القول وفنون المعرفة، ومشجعين في الوقت ذاته أدباءهم وشعراءهم على اتخاذ ما شرحوه مثالاً يسيرون عليه في إبداعاتهم وإنتاجاتهم الخاصة.

وإذا ما حاولنا أن نعرض للكتب المشروحة منذ بداية ظهورها في الأندلس فإننا نجد عدداً كبيراً من الشروح اللغوية والأدبية لشراح كثيرين، عرفت مجموعة منهم "بالضبط في النقل والدقة في الجمع والتثبت في الرواية [16]"، وأبرز هذه المجموعة عبد الله بن سليمان بن المنذر بن سالم القرطبي المعروف بـ دَرْوَدْ (ت 325هـ) شرح كتاب الكسائي [17]، وأبو العباس وليد بن عيسى الشهير بالطبيخي (ت 350

(13) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، د. حسن إبراهيم حسن، 3 م476.
(14) نفح الطيب: 1 /361 ــ 362.
(15) بلاغة العرب في الأندلس، أحمد ضيف، ص 10.
(16) تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، ص 71.
(17) بغية الوعاة، ص 283.

ه)، ذكر الزبيدي في طبقاته أن له شروحاً في شعر حبيب وصريع الغواني قريبة ومبسوطة [18]، وأحمد بن أبان بن السيد اللغوي الأندلسي (ت 382هـ)، أخذ عن أبي علي القالي وغيره من علماء الأندلس، وشرح كتاب الأخفش [19]، وأبو القاسم المعروف بابن الإفيلي (ت 441هـ) له كتاب شرح فيه معاني شعر المتنبي [20]، وأبو الحسن علي بن إسماعيل (ت 458هـ) له شرح على كتاب الحماسة لأبي تمام، وشرح على ما أشكل من شعر المتنبي [21]، ويوسف بن سليمان بن عيسى الأعلم الشنتمري (ت 476 ه) شرح ديوان المتنبي، وشرح أيضاً أبيات الجمل للزجاجي شرحاً مفرداً [22]، وأبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن أبي مصعب البكري (ت 487هـ) له شروح على كتب منها، كتاب النوادر للقالي وأمثال أبي عبيد [23]، وأبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي (ت 521هـ) صاحب الشروح العديدة أهمها شرحه على كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة، وعلى كتاب سقط الزند للمعري، وعلى ديوان المتنبي [24]، وأبو الحسن علي الأنصاري المعروف بابن الباذش (ت 528هـ) له شرح على كتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي [25] وأبو العباس أحمد بن عبد الجميل التدميري (ت 555هـ) شرح أبيات الجمل للزجاجي وشواهد الغريب للعزيزي [26].

ومما لا ريب فيه أنّ هذه الكتب المشروحة على اختلافها أسهمت في توضيح وتقريب المسائل اللغوية والشعرية، وفي إثراء المواهب الفنية للشعراء، ذلك أن الأديب أو الشاعر لا يكفيه فهم الشعر أو حفظه في إبداعه الفني إلا إذا كان على دراية ومعرفة بقضايا اللغة والنحو.

من هنا كانت هذه الكتب المشروحة من العوامل التي مهدت للشعراء سبل القول على طريقة مذهب العرب في الشعر [27]، وساعدت في الوقت نفسه على وجوده واستمراره في الأندلس، لذلك يجد الدارس آثارها واضحة في شعر هذه البلاد، فالمتصفح لدواوينهم وكتب التراجم التي أثبتت شعرهم، يتضح له مدى اتكاء هؤلاء الشعراء في مذهبهم الشعري على ما جمعوه من جزازات لشعراء جاهليين

(18) طبقات النحويين واللغويين، ص 304.
(19) الوافي بالوفيات: 6/ 198.
(20) إنباه الرواة، 1/ 183، الوافي بالوفيات، الصفدي، 6/ 114 ــ 115.
(21) بغية الوعاة، ص 327، وانظر تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، ص 73.
(22) إنباه الرواة، ص 4/ 59 ــ 60.
(23) بغية الوعاة، ص 285.
(24) إنباه الرواة، 2/ 141، بغية الوعاة، ص 288.
(25) الإحاطة، ابن الخطيب، ص 100 ــ 101، بغية الوعاة، السيوطي، 141.
(26) بغية الوعاة، السيوطي، ص 138.
(27) تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، د. رضوان الداية، 71.

وأمويين وعباسيين، ذلك أنهم وجدوا فيهم مثلهم الأعلى الذي به يقتدون، ومنارهم الهادي الذي به يهتدون.

حقاً إنّ من يتناول هذا الشعر بالدرس يقف على آثار لكثير من شعراء العربية، إذ يتبدى له من خلال هذه الدراسة أن ثمة قصائد يغلب عليها طابع الشعر المشرقي حتى لكأنها منسوجة بخيوط أسياد القريض أمثال زهير وجرير والمتنبي وأبي العلاء وأبي تمام والبحتري وغيرهم ممن كان لهم الفضل في توجيه شعراء الأندلس، ويقف أيضاً على هذا التلاقي وهذا التآخي من حيث الصفات العامة والموضوعات الشعرية المتعارف عليها من مدح ورثاء وغزل وهجاء، يؤكد هذا ما ذهب إليه ابن بسام في كتاب الذخيرة حين قال: "إن أهل هذا الأفق - الأندلس - أبوا إلا متابعة أهل المشرق يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع الحديث إلى قتادة حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أوطن بأقصى الشام والعراق ذباب، لجثوا على هذا صنما، وتلوا ذلك كتاباً محكماً [28].

ولا عجب في ذلك، فقد كانوا يعيشون في تلك الجزيرة وعيونهم شاخصة إلى المشرق حيث ثقافتهم العربية الأصيلة ومنبع لغتهم العربية ومصدر تقاليدهم الفنية الراسخة، ولم يكن ليغيب عنهم قط أنهم هنا الفرع وأن هناك الأصل، ولهذا كانوا يحسون بما كان يحس به كل فرع من نزوع نحو أصله. بل إن هذا الوضع النفسي كثيراً ما كان يجنح بذويه إلى غلوهم في هذا الالتحام وحرصهم على منافسة ما يفد إليهم من وطنهم الأول وسعيهم إلى محاكاته أو مجاراته [29].

وليس غريباً أيضاً، أن نجد كبار النقاد ومشاهير الأدباء، يحذون حذو المشارقة في التأليف الأدبي، وفي تبني المفاهيم الجمالية للشعر والأدب على العلوم، ويكرهون كل خروج عما هو مألوف ومأثور عند أعلام الأدب والشعر في المشرق العربي إذ ذاك. والملاحظ في هذا الاتجاه، إن ابن عبد ربه قد ألف العقد الفريد محاكياً ابن قتيبة في عيون الأخبار، وأن ابن بسام في كتابه الذخيرة يحاكي الثعالبي في يتيمة الدهر.

وكثيراً ما كان أدباء الأندلس يلقبون بألقاب مشرقية، فيعرف الواحد منهم باسم أحد أعلام الأدب في المشرق، ومن هذا القبيل مثلاً سمي أبو الخطار حسام بن ضرار بـ "عنترة الأندلس" وسمي ابن زيدون بـ "بحتري المغرب"، وابن هانئ بـ "متنبي المغرب"، وابن خفاجة بـ "صنوبري الأندلس" [30].

ولكن يجب ألا يفهم من قول ابن بسام السابق أن شعراء الأندلس كانوا عبارة عن آلة صماء تكرر تكراراً ما كان يصلها من نماذج ومواد فنية مشرقية، فهم حقيقة عادوا إليها واتصلوا بها، وتمثلوها وأفادوا منها، مدفوعين في ذلك بشعور الانتماء إلى الأصل والرغبة في استمرار الارتباط به، وما الإبقاء من جانبهم على تقاليد الشعر العربي المتوارثة إلا صورة من صور هذا الانتماء، لأن الذي يتراءى

---

(28) الذخيرة، ابن بسام، ق1 م1 ص 12.

(29) ملامح الشعر الأندلسي، د. عمر الرقاق، ص 45 — 46.

(30) ينظر الشعر والبيئة في الأندلس، د. ميشال عاصي، ص 48.

للباحث وهو يتفحص هذا الشعر، أن ظاهرة التقليد فيه مرتبطة بالشكل والموضوع دون المضمون، أي مرتبطة بمنهج القصيدة ولغتها وموسيقاها وأخلاقياتها، لا بمعانيها وصورها التي كانت في معظم الأحيان وليدة الطبيعة الأندلسية.

نعم، إن النماذج الأدبية الأولى كانت تنسج على منوال الأدب المشرقي، حين كان كل شيء في نفس العربي الأندلسي يشده إلى ماضيه الذي غيبه وأرضه التي طواها، على حين كانت نفسه لا تزال تستعصي على الالتحام في البيئة الجديدة، وما كان لمثل هذا الحال أن يدوم مع استمرار حياة العرب في الأندلس، واستقرارهم فيها، ولم يكن ثمة بد، تحت وطأة السنين وتعاقب الأجيال، أن تتغير الأمور، وتتبدل العقول، وتتأقلم النفوس [31].

فلم تعد حياة هؤلاء الشعراء في وسطهم الاجتماعي، هي تلك الحياة البسيطة القريبة من حياة البداوة، وإنما أصبحت حياتهم هي تلك الحياة الأندلسية المتحضرة فأصابهم ما أصاب شعراء بغداد في بني العباس، فأصبحوا يصطنعون الجديد في الرثاء والغزل والمجون والخمر ووصف الطبيعة [32].

المصادر والمراجع:

1 ـ *الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب التلمساني (ت 776هـ)، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة: مكتبة الخانجي ط1، 1986م.*

2 ـ *الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، د. أحمد هيكل، القاهرة: دار المعارف، ط5، 1970م.*

3 ـ *إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن القفطي (ت 646هـ) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة: دار الكتب المصرية 1952م.*

4 ـ *بغية الملتمس في رجال أهل الأندلس، ابن عميرة الضبي، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967م.*

5 ـ *بلاغة العرب في الأندلس، أحمد ضيف، مصر: مطبعة مصر، ط1، 1924م.*

6 ـ *تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، د. حسن ابراهيم حسن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط، 1967م.*

7 ـ *تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، د. محمد رضوان الداية، بيروت: مؤسسة الرسالة ط2، 1981.*

---

(31) *ملامح الشعر الأندلسي، ص 44، 45.*

(32) *الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، د، أحمد هيكل، ص 15.*

8 ــ تيارات النقد العربي في الأندلس في القرن الخامس الهجري، د. مصطفى عليان عبد الرحيم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1984م.

9 ــ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (تــ 544هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1978م.

10 ــ الروض المعطار في خبر الأقطار، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الحميري (ت 866هـ) تحقيق د. إحسان عباس، بيروت: دار العلم للطباعة، 1978م.

11 ــ الشعر والبيئة في الأندلس، د. ميشال عاصي، بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 1970م.

12 ــ طبقات النحويين واللغويين، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي (تــ حوالي 400هـ)، تحقيق أبي الفضل محمد ابراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1969م.

13 ــ ظهر الإسلام، أحمد أمين، بيروت: دار الكتاب العربي، ط5، 1969م.

14 ــ غابر الأندلس وحاضرها، محمد كرد علي، مصر: المطبعة الرحمانية، ط1، 1920م.

15 ــ ملامح الشعر الأندلسي، د. عمر الدقاق، بيروت: دار الشرق العربي (د. ت).

16 ــ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني (تــ 1041هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي، 1949م.

17 ــ الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (تــ 764هـ)، نشر هملوت ريتر، باعتناء د. إحسان عباس، قسبادن: دار النشر فرانرشتايز، 1969م.

المُستدرك على شعر أبي نخيلة الحماني

د. عدنان عمر الخطيب[1]

في صيف عام 2001م، صدرت الطّبعة الأولى لشعر أبي نُخيلة الحِمَّانيّ. وأبو نُخيلة شاعر راجز من مُخضرمي الدّولتين الأمويَّة والعبَّاسيَّة، توفّي سنة 147هـ. بتحقيقي ومُراجعة الدكتور فيصل الحفيان عن معهد المخطوطات العربيَّة بالقاهرة مُتوَّجةً بجائزته الكريمة. دورة: 1999م. 2000م. الجائزة العربيَّة في تحقيق التراث. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ولا أُنكر بعدُ أنّ هذا العمل. وقد خرج بهذه الحُلّة القشيبة المُرضية. قد دفعني إلى مُتابعة المسيرة والبحث في الشعر، ولاسيّما الرَّجز العربيّ الفصيح عُمدة الأُمّهات اللغوية وغيرها. ويبدو أنّ هذه المتابعة قد آتت أُكلَها، فعادت على شعر أبي نُخيلةَ. وبطريقة غير مباشرة. بالنَّفع العظيم؛ ذلك أنّ هذه المُتابعة قد جعلتني أقف مرّة ثانية على كثير من المصادر التي وقفت عليها قبل في أثناء جمعي وتحقيقي لشعر الشّاعر، فضلاً عن مصادر جديدة، لم تكن مطبوعة في أثناء الجمع والتحقيق، أو مطبوعة ولكن فاتني الوقوف عليها، فإذا بي أقع على شعرٍ لأبي نُخيلة: بعضه ذُكر في الديوان المطبوع، ولكن فاتني تخريجه وعرض رواياته، وبعضه جديد كلّ الجدّة، وهذا الضّرب كان أكثر ما كان في المصادر التي فاتني الوقوف عليها، أو التي طُبعت بعد نشر الديوان في المعهد. وليس بغريب أن يحدث هذا؛ فما من عملٍ. مهما بلغت رُتبته. إلا يعتريه النّقص، ما خلا كتابَ الله، فـ﴿لا يأتيهِ الباطِلُ مِن بيْنِ يدَيْهِ ولَا مِنْ خَلْفِهِ تنْزيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حمِيدٍ﴾[فصلت 42]. ولعلّ المهمّ. والحالة هذه. أن يستدرك الباحثُ نفسه ما فاته؛ ليجعلَ من عمله أكثرَ تكاملاً وأحسن جودة؛ وليكون نموذجاً يحترمه القرّاء، لا أن يدّعي. وقد حازَ كتابه جائزة لها شأنها. أن كتابه قد خلا من العيوب والاتّهامات، فإن فعل ذلك، فقد تمكن منه الغرور، واستحكمته آلات الجهل والعَماية. وخير النّقد ما كان من الباحث لنفسه قبل أن يكون من الآخرين له.

---

(1) كاتب ومحقق سوري.

وفي ضوء ما تقدَّم نقف القارئ الكريم على هذا المُستدرك، ليُفيد منه في دراساته وأبحاثه وتحقيقاته، ولا ندعي فيه أنَّه المُستدرك الأخير؛ فلا ندري ما الذي تقفنا عليه الأيَّام في قابلها. وقد رتَّبناه ترتيب الدّيون المطبوع؛ ليكون المنهج العلمي في التّحقيق موحّداً بين المطبوع والمُستدرك[2].

ولا حاجة بي إلى بسط القول في خصائص هذا المنهج وسماته؛ إذ يُمكن للقارئ أن يتلمّسه بيسر من خلال النّظر في المستدرك.

المستدرك على شعر أبي نُخيلةَ الحِمَّانيّ

قافية الباء

(1)

[الطويل]

قال أبو نُخيلة:

1 ــ أرى المــالَ عونــاً مُبلغاً كلَّ غاية ... ومَلْــبَسَ عــزٍّ حيــثُ خــيَّمَ صــاحبُهْ

2 ــ يزيدُ القويَّ البطشِ في النّاس قوّةً ... وذا الــبأس بأســاً حيــنَ تُبلى ضرائبُهْ

3 ــ ومــا الأهلُ والأخوانُ إلا مع الغنى ... ومــا الــرّأيُ والتّدبــيرُ إلا مذاهــبُهْ

4 ــ وبالمــال مــا تبدو المروءة للفتى ... وتظهــرُ حيــن تســتبينُ مناقــبُهْ

5 ــ وإنَّ أخــا العُــدْمِ المُطالــبَ حاجةً ... يــزلُّ بــه الإقــتارُ عمّــا يُطالــبُهْ

الشُّروح والتَّعليقات:

(2) تُبلى ضرائبه: تُختبرُ طبيعته ونفسه.

(5) الإقتار: التَّضييق والقِلَّة.

---

(2) نحسن الإشارة هنا إلى أنّ هذا المُستدرك كان يقوم في أصله على ثلاث دعائم رئيسة، هي:

1 ــ المُستدرك على الدّراسة.

2 ــ المُستدرك على شعر أبي نُخيلة، وقد تمّثل عندنا في جانبين رئيسين: الأوّل: ضمّ لبعض المُقطعات في الدّيوان إلى بعضها الآخر أو نقــلٌ لــلمُقطّعة من قسم إلى قسم، وليس هذا عبثاً منّا، بل هو ما أفادته المصادر الجديدة التي وقفنا عليها. والثاني: شعر جديد لأبي نُخيلة.

3 ــ المُستدرك على الرّوايات والتّخريج في الديوان المطبوع.

أمــا المُستدرك على الدّراسة والروايات والتّخريج وكذا ضمّ بعض المُقطّعات أو نقلها، فقد عزفنا عن ذكره في هذا المقال؛ لما فيه من الــتّطويل والتّشعبات التي لا يستطيع القارئ أن يعيها تمام الوعي، إلا إذا وضع الدّيوان المطبوع بين يديه، وهذا ممّا قد لا تتهيّأ أسبابه لكثير من القرّاء الكرام. على أن نضمّ ما عزفنا عنه في هذا المقال إلى الديوان بعدُ في حالة طبعه طبعةً ثانية ــ إن شاء الله ــ بحيث يكون القارئ ــ والحالة هذه ــ أمام مادّة علميّة أكثر تكاملاً وأضبط منهجاً. والله الموفق.

قافية التّاء

(2)

يُستدرك على ق: 12 ما نصُّهُ:

1 – يابن المُسمّيْنَ فصيْتٌ صِيْتُ

[مشطور الرَّجز]

الشُّروح والتّعليقات:

(1) يُثبت هذا البيت بعد البيت الثّامن: وما ازددتُ...الخ. وتصبح رواية البيت العاشر الذي كان التّاسع في الدّيوان: "ويا بنَ". ثمّ يُذكر في رواياته: في الأغاني: الأصفهانيّ 414/20، ومختار الأغاني: ابن منظور 461/1: "أيا بنَ" تحريف.

قافية الدّال

(3)

افترى رجلٌ من بني عَطِيَّةَ على أبي نُخيلةَ، فرفعه إلى السَّريّ بن عبد الله[3]، فجلده، فسلح، فقال أبو نخيلة:

[مشطور الرَّجز]

1 ـ لمّا جلدَتَ العَنْبَرِيَّ جلدا

2 ـ في الدّار ألقى عَطَوِيّاً نَهْدا

الشُّروح والتعليقات:

(2) ألقى عَطَوِيّاً نهْداً: سلح سلحاً كثيراً بارزاً.

(4)

قال أبو نُخيلةَ في سليمان بن عليّ[4]:

[مشطور الرَّجز]

1 ـ جاورتُ بالبصرة قَرْماً ماجدا

(3) هو السَّريّ بن عبد الله بن الحارث بن العبّاس بن عبد المُطّلب، ولي مكّة واليمامة لأبي جعفر المنصور، توفّي في القرن الثّاني الهجري. (المعارف: ابن قتيبة/ 122، وجمهرة أنساب العرب: ابن حزم/18).

(4) هو عمُّ أبي العبّاس السَّفّاح، ولي البصرة وعُمان والبحرين لأبي جعفر المنصور، وتوفّي بالبصرة سنة 142هـ. (المعارف/ 375).

2 ـ أمسى لساداتِ الرِّجال سائدا

3 ـ بنو عليٍّ فَرَّجوا الشَّدائدا

4 ـ أكرمْ بهم وبعليٍّ والدا

5 ـ يا خيرَ خلقٍ مُقدِماً وصافدا

الشُّروح والتعليقات:

(1) القَرْم: السَّيِّد.

(5) أراد يا خيرَ خلق الله في إقدامه وعدمه.

(5)

قال أبو نُخيلةَ يصف ناقته: [مشطور الرَّجز]

1 ـ كم جاوزتْ من فَدْفَدٍ وفَدْفَدِ

2 ـ وقَرْدَدٍ وقَرْدَدٍ وقَرْدَدِ

الشُّروح والتَّعليقات:

(1) الفَدْفَدُ: الفلاةُ.

(2) القَرْدَدُ: ما ارتفع من الأرض وغَلُظ.

(6)

لَمَّا ظهر أبو مُسلم[5]، بعث نصرٌ[6] إليه عَرْفَجَةَ بن الورد[7]، فقال: القَهُ، فاسأله: من هو؟ وما أمرُه؟ فأتاه، فقال له: ما اسمُكَ؟ فنظر إليه شَزْراً، ثمَّ قال: عبد الرَّحمن بن مُسلم، فقال: مِمَّن؟ فنظر حتى قيل: سيقتله: ثمَّ قال: عِلْمُ خبري خيرٌ لك من علم نسبي، فقال أبو نُخيلة:

---

(5) هو أبو مُسلم عبد الرَّحمن بن مُسلم الخُراسانيّ، القائم بالدَّعوة العبَّاسيَّة، والمُرسي لدعائمهما، عُرف بالحزم والجدّ في العمل وحُسن التَّدبير، وكان أبو العبَّاس السَّفاح يُعظمه، قتله أبو جعفر المنصور سنة 137هـ. (المعارف/ 370-371، ووفيات الأعيان: ابن خلّكان 3/145-155).

(6) هو نصر بن سيَّار بن رافع الكنانيّ، من الخطباء الشُّعراء والدُّهاة الشُّجعان، صاحب حروب وتدبير وعقل وسداد رأي، ولي خُراسان وبَلْخ، وغزا ما وراءَ النَّهر، ففتح حصوناً، وغنم مغانم كثيرة، مات سنة 131هـ.(المعارف/ 409، والأعلام: الزِّركلي: الزِّركليّ 8/23).

[مشطور الرَّجز]

1 ــ نفَّسْـــتَ عـــن عَـــرْفَجَةَ بـــنِ الـــوَرْدِ

2 ــ غـــياطلاً مـــن كُـــرَبٍ وجَهْـــدِ

(2) الغياطل: مفرده غَيْطَلَة، وهي الشَّجر الكثيف المُلتفّ، ومن اللَّيل: التجاج سواده. والمراد هنا أنَّ أبا مُسلم فرَّج عن عَرْفَجَةَ هموماً كثيرة، لا حصر لها.

قافية الرَّاء

(7)

قال أبو نُخيلة:

[مشطور الرَّجز]

1 ــ ومُقْفِـــرٍ قـــد جُبْـــتُهُ لا يُسْـــبَرُ

2 ــ والقُـــورُ فـــي بحـــرِ السَّـــراب تَمْهَـــرُ

الشُّروح والتَّعليقات:

(1) مُقْفِرٌ: لا يُسبَرُ: لا يُعرفُ قَدْرُ سَعَاه.

(2) القُورُ: مُفرده قارةٌ، وهي الجبل الصَّغيرُ المُنقطعُ عن الجبال، أو الصَّخرة العظيمة السَّوداء. وتَمْهَر: تسبح.

(8)

يُستدرك على ق: 44 ما نصُّهُ:

[مشطور الرَّجز]

1 ــ وأيـــنَ أجســـادُ رجـــالٍ قُـــبِروا

2 ــ مـــا إن بقـــيْ مـــنهم هِزَبْـــرٌ أَزْبَـــرُ

3 ــ يســـطو فـــيُعديه القـــنا المُؤَمَّـــرُ

4 ــ هـــيهات لا نصْـــرَ لمـــن لا يُنصَـــرُ

5 ــ مـــنازلٌ كانـــت بهـــنَّ العُهَّـــرُ

---

(7) قائدٌ أمويٌّ معروف من بني تميم، من رجال القرن الثَّاني الهجريّ، ذكره خليفة ابن خيَّاط في أحداث سنة 129هـ. فانظر: تاريخه/ 311.

الشُّروح والتَّعليقات:

(1-4) تُثبتُ هذه الأبيات بعد البيت الأربعين: وعامرٌ...الخ.

سُكِّنتِ الياء في (بقيْ) للضَّرورة. والهِزْبُرُ من الرِّجالِ: الشَّديد الصُّلْب، والهِزَبْر: الأسد، وعليه فاللام مبنيٌّ على الاستعارة التَّصريحيَّة. أراد: رجالاً كالأُسود في صلابتِهم وقُوَّتهم. والأزْبر: العظيم المُؤذي، وهو ترشيح للاستعارة في حالة إرادتها. ويعديه: يرفه. والقناة المُؤمرة: التي جعل فيها السنان.

وبالجملة: أراد أنَّه لم يبقَ من رجال بني أميَّةَ قويٌّ مُؤْذٍ، تُخشى سطوته، إذْ سُرعان ما تصرفه عن سطوته يا أبا العبَّاس (أراد: السفَّاح أول خلفاء الدولة العبَّاسيَّة) بكلِّ قناة مؤمَّرة، أي: بكلِّ سلاح قويٍّ فعَّال.

(5) يُثبت هذا البيت بعد البيت الثَّالث والثلاثين: منها وإلا...الخ.

قافية الكاف

(9)

يُستدركُ على ق: 61 ما نصُّهُ:

[مشطور الرَّجز]

1 ـ إذا الكَـــــرَى سِـــــنَاتُهُ يُغشِـــيكا

2 ـ أقلـــــعَ لَمَّـــا بلـــغَ الـــتَّدْرِيكا

الشُّروح والتَّعليقات:

(1) يثبتُ هذا البيت بعد البيت الرَّابع: كأنَّه وَهْناً...الخ. وسِناةُ الكرى: شدَّتهُ. أراد أنَّ النُّعاس بلغ منك مبلغاً عظيماً.

(2) يُثبتُ هذا البيت بعد البيت الخامس: ريحُ خُزامى...الخ. والتَّدريك من المطر: أن يُدارِكَ القَطْرُ، كأنَّه يُدركُ بعضه بعضاً.

قافية الميم

(10)

قال أبو نُخيلةَ يهجو أهل مَلْهَمَ؛ لأنَّهم لم يقروه، وسرقوا بَتَّهُ وبَتَّ صاحبه[8] عَثْجَلَ، ويمدحُ أهل قُرَّان[9]؛ لأنَّهم قَرَوْهما:

[الطَّويل]

---

[8] البتُّ: الطيْلَسان من خزٍّ ونحوه.

[9] قُــرَّانُ: قــرية باليمامة، نخلُها مُعطشٌ، وأهلُ قُرَّان اليمامة أفصحُ بني حنيفة، وهي قِبَلَ مَلْهَمَ التي هي حصنٌ بأرض اليمامة أو قريةٌ فيها. (مُعجم ما استعجم: البكري 1963/3 و1259/4، ومعجم البلدان: ياقوت 319/4 و196/5).

1 ـ بقُــرَّانَ فتــيانٌ سِــبَاطٌ أكفُّهُــمْ ... ولكــنْ كُرْسُــوعاً بمَلْهَــمَ أجْذَمــا
2 ـ ألا تــتَّقونَ الله أن تحرموا القِرَى ... وأن تســرقوا الأضــيافَ يا أهلَ مَلْهَمَا

الشُّروح والتَّعليقات:

(1) قوله: "سِبَاطٌ أكُفُّهم"، أي: كُرماء. والكُرْسُوع: طرفُ الزَّنْد الذي يلي الخِنْصِرَ، النَّاتئُ عن الرُّسْغ. والأجذمُ: المقطوعُ.

قلتُ: أراد أنَّ فتيان مَلْهَم ليس لهم باعٌ في الجود والعطاء، فهم في عطائهم أشبه بالكُرسوع الأجذم.

(11)

قال أبو نُخيلةَ:

[مشطور الرَّجز]

1 ـ شِــرْبانِ مِــنْ طــامٍ نُقَــاخِ المَجْمَــمِ
2 ـ ذي نــاجخٍ يضــربُ ضَــوْجَيْ مُفْعَــمِ

الرِّوايات:

(2) في العين: الفراهيدي ـ نجح 162/4: "ذو... ضُوحَي مخْرِمٍ". وفي التَّهذيب: الأزهريّ ـ نجخ 64/7، واللِّسان: ابن منظور ـ نجخ 59/3: "ذو... مخْرِمٍ". وكلُّه تحريفٌ ظاهرٌ.

الشُّروح والتَّعليقات:

(1) الشِّرْبان: مَوْردا الماء. والبحر الطَّامي: الغزير. والنُّقاخ: الماءُ العذبُ الصَّافي الخالصُ. والمَجْمَم: مُستقرُّ الماء، أصله المَجَمّ، إلا أنَّه فكَّ التَّضعيف، وحرَّك للضَّرورة.

(2) بحرٌ ناجخٌ: مُصَوِّت، وضَوْجا البحر: شاطئاهُ. والمُفْعَم: المُمتلئ.

قلتُ: يصفُ موردين للماء غزيرين، يأتيهما الماء على الرَّاجح من بحر عذب ماؤُهُ، غزيرٍ مُصوِّتٍ بأمواجه المتلاطمة التي تضرب شاطئيه.

قافية النُّون

(12)

قال أبو نُخيلةَ:

[مشطور الرَّجز]

1 ـ ألا اســلمي أيَّــتُها المغانــي

2 ـ دارٌ بسُلمانينِ كالعُنوانِ
3 ـ هاجتْ نِزاعاً حينَ لا أوانِ

الشُّروح والتَّعليقات:

(1) المغاني: مُفردُهُ مَغْنًى، وهو المنزل الذي غَنِيَ به أهله، ثمّ ظعنوا.

(2) سُلْمانان: وادٍ لتَيْم بين تَبْرَعَ وبين العَتْك. (مُعجم ما استعجم 751/3). وتَبْرَعُ: موضعٌ بين حَفَر الرِّباب وبين ماء يقال له الثَّمد، وهو لبني حُوَيْرَةَ من التَّيم. (معجم ما استعجم 302/1). والعَتْك: وادٍ باليمامة في ديار بني عوف بن كعب بن سعد بن زيد مناةَ بن تميم. (مُعجم البلدان 82/4).

قافية الياء

(13)

[مشطور الرَّجز]

قال يهجو ابنَ قُشَير[10]:

1 ـ إذا لَقيتَ ابنَ قُشَيْرٍ هانيا
2 ـ لقيتَ من بهراءَ شيخاً وانيا
3 ـ شيخاً يظلُّ الحِجَجَ الثَّمانيا
4 ـ ضيفاً ولا تلقاهُ إلا تانيا

الشُّروح والتَّعليقات:

(1) هانياً: أراد هانئاً، بالهمز، أي: في أحسن حال.

(2) الواني: الضَّعيف.

(4) تانياً: أراد تانئاً، بالهمز، أي: مُقيماً.

قال هاجياً: إنَّ أحسن ما يكونُ عليه ابنُ قُشير هو أن تلقاهُ شيخاً من بني بهراءَ خائرَ القوَّة، يُقيم الزَّمن الطَّويل عند الآخرين ضيفاً، ولا يُغيرُ من هذه الحال شيئاً لعدم مروءته وشدة بخله.

(10) لم نعثر له على ترجمة.

(14)

[مشطور الرَّجز]

يُستدرك على ق: 99 ما نصُّهُ:

1 ـ مـــن حـــادثٍ حَـــلَّ علـــى عـــاديّ

الشُّروح والتَّعليقات:

(1) يُثبتُ هذا البيت بعد البيت الثاني: وبالكتابينِ...الخ. والعاديّ: الشَّيء القديم.

تخريج ما في المُستدرك

(1)

1-5ـ مُضاهاة أمثال كليلة ودمنة: اليمنيّ/ 58-59.

(2)

1ـ سِمْط اللآلي: البكريّ 2/892.

(3)

1-2ـ الأساس: الزَّمخشريّ ـ عطا/ 307.

(4)

1-5ـ أنساب الأشراف: البلاذُريّ 3/103.

(5)

1-2ـ ابن جنّي الفَسْر مج: 1 /ج: 2/ 856-857.

(6)

1-2ـ أنساب الأشراف 3/147.

(7)

1-2ـ الأساس: سبر/ 200.

(8)

1-4-5ـ أنساب الأشراف 3/178.
2-3ـ الفَسْرـ مج: 3 /ج: 4/ 205.

(9)

1-2ـ المُحكم: ابن سِيْدَهْ ـ درك 6/467، واللِّسان: ابن منظور ـ درك 10/420، والتَّاج: الزَّبيدي ـ درك 13/552.

(10)

1-2ـ مُعجم ما استعجم: البكريّ 1063/3.

(11)

1-2ـ التَّكملة والذَّيل والصِّلة: الصَّغانيّ ـ نجخ 181/2.

1ـ العين: الفراهيديّ ـ نجخ 162/4، والتَّهذيب: الأزهريّ ـ نجخ 64/7، واللّسان: نجخ 3/ 59. (البيت دون نسبة في المصادر الثّلاثة).

(12)

1-3ـ مُعجم ما استعجم 751/3.

(13)

1-4ـ الأساس: تنأ/ 40.

(14)

1ـ الدَّلائل في غريب الحديث: السَّرقُسطيّ 271/1، والكفاية في علم الرِّواية: البغداديّ/ 218.

ثبت المصادر والمراجع

*أساس البلاغة: الزّمخشريّ ــ تح. عبد الرّحيم محمود ــ ط: دار المعرفة ــ بيروت 1982م.

*الأعلام: الزّركليّ ــ ط8: دار العلم للملايين ــ بيروت 1989م.

*الأغاني: الأصفهانيّ ــ ط: مؤسسة جمال ــ بيروت ــ دت.

*أنساب الأشراف: البلاذريّ ــ تح. محمود فردوس العظم ــ ط1: دار اليقظة العربيّة ــ دمشق 1997م-2000م.

*تاج العروس من جواهر القاموس: المُرتضى الزّبيديّ ــ تح. علي شيري ــ ط1: دار الفكر ــ بيروت 1994م.

*تاريخ خليفة بن خيّاط ــ تح. سهيل زكّار ــ ط: دار الفكر ــ بيروت 1994م.

*التّكملة والذّيل والصّلة: الصّغانيّ ــ تح. عبد الحليم الطّحاويّ وصحبه ــ ط: مطبعة دار الكتب المصريّة ــ القاهرة 1970م-1979م.

*تهذيب اللّغة: الأزهري ــ تح. عبد السّلام هارون وصحبه ــ ط:المؤسّسة المصريّة العامّة، ودار الكاتب العربيّ ــ القاهرة 1964م-1967م.

*جمهرة أنساب العرب: ابن حزم ــ تح. عبد السّلام هارون ــ ط5: دار المعارف ــ القاهرة 1982م.

*الدّلائل في غريب الحديث: السّرقُسطيّ ــ تح. د. محمّد القنّاص ــ ط1: مكتبة العبيكان ــ الرياض 2001م.

*سمط اللآلي في شرح أمالي القالي: البكريّ ــ تح. عبد العزيز الميمنيّ ــ ط: دار الكتب العلميّة ــ بيروت ــ دت. (صورة عن الطّبعة المصريّة الصّادرة عام 1936م).

*شـعر أبـي نُخيلة الحمّانيّ ــ تح. عدنان عمر الخطيب ــ ط1: معهد المخطوطات العربيّة ــ القاهرة 1422هـ/ 2001م.

*العيـن: الفراهيديّ ــ تح. د. إبراهيم السّامرّائيّ ود. مهدي المخزوميّ ــ ط1: منشورات دار الهجرة ــ قُم 1405 هـ/1985م.

*الفَسْر (الشّرح الكبير لديوان المتنبّي): ابن جنّي ــ تح. د. رضا رجب ــ ط1: دار الينابيع ــ دمشق 2004م.

*الكفاية في علم الرّواية: الخطيب البغداديّ ــ تح. أحمد عمر هاشم ــ ط1: دار الكتاب العربيّ ــ بيروت 1405هـ/ 1985م.

*لسان العرب: ابن منظور ــ ط: دار صادر ــ بيروت ــ دت.

*المُحكم والمُحيط الأعظم ــ ابن سِيْدَهْ ــ تح. مصطفى السّقّا وصحبه ــ ط1: معهد المخطوطات العربيّة ــ القاهرة 1958م-1999م.

*مُختار الأغاني في الأخبار والتّهاني: ابن منظور ــ تح. عبد السّتّار أحمد فرّاج وصحبه ــ ط: مطبعة عيسى البابي الحلبيّ وشركاه ــ مصر 1965م-1966م.

*المعارف: ابن قُتيبة ــ تح. د. ثروت عكاشة ــ ط4: دار المعارف ــ القاهرة 1981م.

*معجم البلدان: ياقوت الحمويّ ــ ط: دار صادر ــ بيروت ــ دت.

*معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: البكريّ ــ تح. مصطفى السّقّا ــ ط3: عالم الكتب ــ بيروت 1403 هـ/1983م.

*وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان: ابن خلّكان ــ تح. د. إحسان عبّاس ــ ط:دار صادر ــ بيروت 1968م-1977م.

التمييز في القراءات القرآنية

د. صالح حيدر علي الجميلي[1]

التمييز في اللغة: مصدر الفعل "ميَّز"، وأصله: ميَز، قال صاحب القاموس: (مازَه يَميْزه مَيْزًا: عَزَلَه وفَرَزَه، كأمازَه وميَّزه فامتاز.. والشيء: فضل بعضه على بعض)[2].

وقال الراغب: (المَيْز والتمييز: الفصل بين المتشابهات، يقال: مازَه يَمِيزه مَيْزًا وميَّزه تمييزا، قال تعالى: ﴿ليميز الله﴾ وقرئ: وليميز الخبيث من الطيب، والتمييز يقال تارة للفصل، وتارة للقوة التي في الدماغ، وبها تستنبط المعاني، ومنه يقال فلان لا تمييز له، ويقال: انماز وامتاز، قال: ﴿وامتازوا اليوم﴾ وتميز كذا مطاوع ماز، أي انفصل وانقطع، قال: ﴿تكاد تميز من الغيظ﴾[3].

التمييز في الاصطلاح:

التمييز أو التفسير: اسم صريح نكرة جامد فضلة، مفسر ما أبهم من الذوات والنسب. قال ابن الحاجب: (التميزات على ضربين: أحدهما موضوع للذات فيؤتى على ما وضع كدرهم ودينار ودار وما أشبه ذلك. والآخر: أن يكون موضوعاً للمعنى، فللعرب فيه عبارتان:

أحدهما أن يأتوا بذلك اللفظ كقولهم: لله دره فروسية، فيأتون بالصيغة الموضوعة للمعنى.

والآخر: أن يأتوا باللفظ الموضوع للذات التي قام بها ذلك المعنى وهو الفروسية، فيقولون: فارساً؛ لأنه لم يسم إلا باعتبار قيام الفروسية به)[4].

---

(1) أستاذ جامعي وباحث عراقي

(2) ينظر: ترتيب القاموس: (4: 302).

(3) ينظر: المفردات: ص1481.

(4) أمالي ابن الحاجب 694.

والتمييز مصطلح بصري والتفسير مصطلح كوفي[5].

وعوامل نصبه أحد أمرين:

الأول: مفسره، إن كان مفسراً.

والآخر: الفعل وشبهُه نسبةً.

وهو عند النحاة على معنى (من) البيانية مبينة للذوات والنسب، والذوات هي المقادير وشبهها والأعداد وكناياتها وما هو فرع له، أما النسب فما هو محول عن فاعل أو مفعول، أو غيرها مع التفضيل، وما هو ليس محولاً[6].

وقد اختلف النحويون في:

تقديمه على عامله:

يمنع سيبويه ذلك مطلقاً مع العامل متصرفاً أو غير متصرف، فلا تقول ((نفساً طاب زيدٌ)، ويخالفه الكسائي والمازني والمبرد[7]، مجيزاً مع المتصرف فيمكن القول ((نفساً طاب زيدٌ)، (وشيباً اشتعل رأسي) وكقول الشاعر:

أتهجر ليلى بالفراق حبيبها ... وما كان نفساً بالفراق تطيب

تعريفه:

ذهب الكوفيون إلى جواز تعريف التمييز، وهذا أمر لا يجيزه البصريون؛ لأن معظم مجيء التمييز منكر[8]. وفي الصفحات اللاحقة آيات اختلف في قراءة بعض ألفاظها التي خرجت على التمييز في وجه، وعلى غيره من وجه آخر.

وردت قراءات خرّجها بعضهم على كونها تمييزاً، وخرّجها آخرون على أنّها حال، وقسم آخر جوّز أن تكون تمييزاً أو حالاً أو عطف بيان.

ومن المواضع التي وردت في القرآن الكريم:

بين الحال والتمييز:

قال تعالى: ﴿ولمّا رأوه عارضاً مستقبل أوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا﴾[9].

---

[5] ينظر: مجالس ثعلب 492، والمدارس النحوية شوقي ضيف 166-167.

[6] ينظر: اللمع: 119-120، وشرح اللمع: 139/133/1، وشرح المقدمة المحسبة: 3150320/2، وأوضح المسالك: 2/ 360-372.

[7] ينظر: أوضح المسالك: 272/2، وشرح ابن عقيل: 670/1.

[8] ينظر: شفاء العليل: 557/2-558.

[9] الأحقاف: 24.

قال بعض المفسرين: إنّ (عارضاً) تمييز للضمير المبهم في رأوه. قال الزمخشري: (إمّا تمييزاً وإمّا حالاً وهذا الوجه أعرب وأفصح)[10]، (ومثله باتفاق التمييز في قولهم: نعْمَ رجلاً، وبئْس رجلاً، فإنّه تمييز للمضمر نفسه لا لما يتعلّق به)[11].

من الألفاظ التي عدّت تمييزاً (حافظاً) في قوله تعالى: ﴿فا لله خيرٌ حافظاً وهو أرحم الراحمين﴾[12]، قرأ حفص عن عاصم والأخوان (حافظاً). و(حفظاً) هي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وشعبة عن عاصم، وجعلها الطبري لعامة أهل المدينة وبعض البصريين والكوفيين[13]، وأما قراءة الإضافة فأولها (خير الحفظ) تنسب إلى الأعمش من طريق المطوّعي. والقراءة الثانية (خير الحافظ) تنسب إلى ابن مسعود وأبي هريرة، (ت 57 هـ)[14]، وهاتان الأخيرتان تؤازران حكم التمييز في اللفظين. وفي قوله (سبحانه وتعالى): ﴿حافظاً﴾ مذهبان للنحويين، أولهما: القول بالتمييز، وهو الأولى، قال الفرّاء: (وإن شئت جعلت (حافظاً) تفسيراً لأفضل والعرب تقول: لك أفضلها كبشاً، وإنّما هو تفسير الأفضل)[15]، وهو كذلك عند الطبري، وأجازه الزجاج وجعله بياناً، ويصفه مكي بالحسن، ويقارنه الزمخشري بقولهم: هو خيرهم رجلاً، ولله دره فارساً، وهو كذلك عند العكبري، وغيره، وما يحقق تمييزاً أمران هما:

❖أولهما: الحال بيان هيئة الله غير مشاهدة.

❖والآخر: التمييز بيان نسبة، ونسبة الأشياء إلى الله حاصلة[16].

وفي هذين الأمرين اطمئنان، إلى حكمه نصباً على التمييز. أمّا القائلون بالحال فالزجّاج والنحّاس، وتبعهما آخرون[17]، وقد ردّ القول بالحال مكي لسببين هما:

❖ولو حذفت لنقص، وهذا دليل على أنّها ليست فضلة.

❖جواز الإضافة دليل على أنّها ليست حالاً[18].

---

(10) الكشاف: (3: 524).

(11) أمالي ابن الحاجب: (2: 654).

(12) يوسف: 64.

(13) الكشاف: 2/485-486، والإتحاف: 266.

(14) ينظر: المختصر: 64، وإعراب القراءات الشواذ: 1/710، والقراءات الشاذة: 56.

(15) ينظر: معاني الفرّاء 2/49.

(16) ينظر: الطبري: 16/160، ومعاني الزجاج 3/118، والمشكل: 1/389، 1/389، الكشاف: 2/485، والتبيان للعكبري: 2/737.

(17) ينظر: معاني الزجاج 3/118، وإعراب النحاس 2/147، حجة ابن خالويه: 197، والكشاف: 2/385، والتبيان للعكبري 2/737، والجامع لأحكام القرآن 9/422.

(18) ينظر: المشكل: 1/389.

وذهب أبو حيان في ردّه على الزمخشري والعكبري في هذا، إلى القول بأنّ الحال ليس بجيد لتقيد الخبر بهذا الحال[19]، وعارضه السمين مبيناً أنها حال لازمة مؤكدة لا مبيّنة، وأنّها ليست أول حال وردت لازمة[20]، ولعل في قول مكّي وأبي حيّان انتصاراً للقائلين بالتمييز على غيرهم، وفيما بيّناه من أحكام الهيئة والنسبة دليل على التمييز.

أمّا قراءة (حفظاً) فهي محمولة على التمييز، وقد جعله الفرّاء كذلك على تقدير (خيرهم حفظاً).

حذف الضمير وهو منوي معني[21]، ويراه الزجاج كذلك، وهو أبين عند النحّاس، وأخذ بهذا ابن خالويه ومكّي والأنباري وغيرهم[22]، وذهب السمين إلى أن من تأوّل مثل (زيدٌ عدلٌ)، على المبالغة أو حذف المضاف أو وقوع المصدر موقع الوصف أجاز حمل (حفظاً) على الحال في تأويلاته الثلاث المذكورة، بيد أنّ فيه تعسفاً[23]، وهو أمر مسند بحقيقة الذات الإلهية منسوباً إليها الحفظ وغيره من المعاني المختلفة.

بين التمييز والفاعل:

جاء في قوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كلمةً تخرُجُ مِنْ أفواهِهِم إنْ يقولونَ إلا كَذِباً﴾[24]، قرأ الجمهور بنصب (كلمة) على أنّها تمييز. وقرأها (كلمةٌ) بالرفع: ابن كثير من العشرة ويحيى ومجاهد والحسن وابن أبي ليلى بالتركيب إلى أسلوب الذم فهو عندهم على: كبرت كلمةً مقالتهم، فأعربوا (كلمة) تمييزاً، ومقالتهم مخصوصة بالذم. على (المذمومة مقالتهم)، أو (مقالتهم مذمومة) والفاعل عند الجميع - ممن تناولوا الآية ضمير مستتر تقديره (هي)، وهو مفسر بالتمييز على قول البصريين[25]، وذهب آخرون إلى أنه عائد على متقدم هو: مقالتهم المفهومة من قوله سبحانه وتعالى: ﴿قالوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَداً﴾[26]، ويردّ قولهم هذا أبو حيان مؤكداً أنّ التقدير: (كَبُرت كلمةً خارجةً من أفواههم تلك المقالة التي فاهوا بها) وهو ظاهر من التمييز[27]، وحمل بعضهم نصباً على معنى التعجب فقدّروها على ما أكبَرها كلمةً، قال بها الأخفش

---

[19] ينظر: البحر المحيط 320/5، الدر: 518/6-519.

[20] ينظر: الدر 518/6-519.

[21] ينظر: معاني الفرّاء: 49/9.

[22] ينظر: معاني الزجاج: 118/3، وإعراب النحاس: 147/2، والمشكل: 388/1.

[23] ينظر: الدر 519/6.

[24] الكهف: 5.

[25] ينظر: إعراب النحاس: 265/2 والكشاف: 307/2، والبيان: 100/2، والتبيان: 838/2، والجامع لأحكام القرآن: 10/ 353.

[26] الكهف: 4، وينظر: البحر المحيط المحيط: 6/ 95، والدر المصون 532/7..

[27] ينظر: البحر المحيط المحيط 95/6.

وأبو عبيدة والزمخشري ، والسيوطي[28] ، وهو معنى تأويلي أيضاً ، أبْدلَ أسلوبَ الذم بأسلوب التعجب ، وذهب بعض من النحويين إلى تأييد قول ابن عطية في عد (كلمة) حالاً ، وردّه السمين قائلاً :

(ليس هذا بظاهر)[29] وذلك ؛ لأنَّ الكسائي يحمل بعض الأفعال على المدح والذم بضم العين في كـ(قَضُوَ ودَعُوَ)[30] ، وكَبُرَ محمول على ذلك ، محكوم بأحكام هذا الأسلوب ، فنكرته المنصوبة تمييز موافقة للجمهور ، وإنْ كان الكسائي قد أعربها حالاً ، فقد خالفه تلميذه الفرّاء لتعارض الأمر مع قول الجمهور في هذا[31] ، ويذهب العكبري وأبو حيان إلى إجازة كون المخصوص بالذم محذوفاً و(تخرج) صفة له ، و/التقدير هو : كبرت كلمة تخرج من أفواههم[32] ، وهو أمر ممكن ؛ لأنّ النكرة قد خصصت بالصفة ، لذلك يقرب من المعرفة فساغ كونه مخصوصاً بالمدح.

أما قراءة الرفع فليس فيها خلاف وهي خارج موضوعنا.

بين التمييز والإضافة والبدل:

قال تعالى : ﴿ولبثوا في كهفهم ثلاث مائةٍ سنين وزدادوا تسعاً﴾[33] ، قرأ حمزة والكسائي وخلف من العشرة والحسن والأعمش من الأربعة عشر من غير تنوين في (مائة) بإضافتها إلى سنين ، وقرأ الباقون بالتنوين[34] ، وقرأ الضحّاك على (سنون)[35]. وفي قراءة التنوين خلافات في تخريج لفظة (سنين) ، فقد ذكره الفرّاء قائلاً (ومن نونَ... يريد بالإضافة ، نصب السنين بالتفسير للعدد)[36] ، والأمر كذلك عند الأخفش "فإن كانت تفسيراً للمئة فهي جر ، وإن كانت تفسيراً للثلاث فهي نصب[37] ، فهي محمولة عنده في الحالتين على التمييز ، وقد تبعه في هذا ابن خالويه والطبرسي والقرطبي[38] ، ولم يأخذوا برد الزجّاج لهذا الأمر ، ورده لهذا آتٍ من نواحٍ دلالية ونحوية ، فالدلالية هي أخذ بكون المكث ثلاثمئة والمميز له سنين ، وأقل الجمع ثلاثة ، فهذا مضروب في ذاك ينتج تسعمئة سنة ، كما أنّ مميز المئة مفرد ومجرور ، وهذا

---

(28) ينظر: معاني الأخفش 363/2، والكشاف 703/2، والأشباه والنظائر: 21/6، وإعراب القرآن وبيانه: 532/5..

(29) ينظر: البحر المحيط 95/6، والدر: 440/7.

(30) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش: 129/7.

(31) ينظر: معاني الفرّاء: 134/2، وشرح المفصّل: 131/7، وأوضح المسالك: 73/3، وشرح ابن عقيل: 162/2.

(32) ينظر: التبيان للعكبري: 838/2، والبحر المحيط: 95/6.

(33) ينظر: الكهف: 25.

(34) ينظر: سراج القارئ: 387/10، الغيث: 99، الإتحاف: 289.

(35) ينظر: المختصر: 79، والجامع لأحكام القرآن: 387/10، والبحر المحيط: 112/6.

(36) ينظر: معاني الفرّاء: 138/2.

(37) ينظر: معاني الأخفش: 395/2.

(38) ينظر: حجة ابن خالويه: 223، ومجمع البيان: 144/15، والجامع لأحكام القرآن: 387/10.

ينفي كونه مميزاً مع قراءة النصب[39]، وردّ ابن الحاجب أقوال الزجّاج كما يأتي: إنّ قوله جارٍ على قراءة الإضافة لا التنوين.

وهو أمر قد أبانه الأخفش موضحاً أنّ حمل السنين على الجر تمييز لمئة، وأكّد ابن الحاجب أن (سنين) في حالة الإضافة تمييز لا غير، ويرى أن المميز المجموع تمييزه في الأصل مجموع نحو ثلاثة أثواب، فجاء به على الأصل المهمل أو المتروك[40]، كقولهم: استحوذ واستصوب وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿ بالأخسرين أعمالاً ﴾[41]، وقد رأى الكسائي وقطرب والفرّاء والأخفش أن العرب تضع الجمع موضع المفرد، ويراه المبرّد كذلك، ويرى الفارسي أن المائة قد تضاف إلى الجمع موضع المفرد، ويراه المبرد كذلك، ويرى الفارسي أن المائة قد تضاف إلى الجمع، ويرى العكبري أنّ ذلك كأنّه جبر بعلامة الجمع لمّا ذهب من المفرد، فكأنها فتحة المفرد[42]، وهذه الأقوال جميعها مسندة للقول بالتمييز في (سنين)، وقد ردّ الأمر الرضي وأبو حيّان، وذلك لأنّ المميز جاء مجموعاً ومنصوباً، وهذا ليس محفوظاً ـ على السعة في لسان العرب الذي يكون التمييز فيه مفردا ومجروراً، وما شذّ فضرورة[43]. أمّا الدكتور أحمد مكّي الأنصاري فيذهب إلى تعديل القاعدة النحوية إلى "تضاف مائة إلى المفرد كثيراً وتجوز إضافتها إلى الجمع بقلّة"[44]، وهو مستند في كلامه إلى قراءة الإضافة وقد سبقه القدماء بأمرين مؤكدين هما:

ـ إيقاع الجمع موقع المفرد حملاً على المعنى.

ـ اكتفاء العرب بالجمع عن المفرد جوازاً[45]. ولا يعتد بالضرورة والاضطرار لمجيئه في القرآن المبين بلا ضرورة أو اضطرار. ومن النحويين من ذهب إلى تخريج (سنين) علة البدل منهم: الكسائي وأبو عبيدة والفراء والأخفش والمبرد والنحاس وغيرهم[46]، وقال الزجّاج والزمخشري بعطف البيان[47]، وقال آخرون بالبدلية أو عطف البيان كما هو عند ابن عطية[48]. والبصريون لا يقولون بعطف البيان بين النكرات وشرطهم العطف بين المعارف، أمّا الكوفيون فيجيزون الأمرين معاً، وقد ردّ ما حمله الكوفيون

---

(39) ينظر: الجامع لأحكام القرآن 387/10.

(40) شرح الكافية للرضي: 155/2..

(41) الكهف: 103، وينظر: الكشاف: 716/2، وتفسير الفخر الرازي: 112/21، الأشباه: 208/4.

(42) ينظر: المقتضب: 171/2، وحجة أبي زرعة: 414 والتبيان للعكبري: 844/2 والبحر المحيط: 112/6 ونظرية النحو القرآني: 130.

(43) ينظر: شرح الكافية للرضي: 154/2 والبحر المحيط: 122/6.

(44) ينظر: نظرية النحو القرآني: 168، 128.

(45) ينظر: المقتضب: 171/2، وحجة أبي زرعة: 414، والتبيان للعكبري: 844/2.

(46) ينظر: معاني الفرّاء: 138/2، ومعاني الأخفش: 395/2، والمقتضب 171/2، والتبيان للعكبري: 844/2، والجامع لأحكام القرآن: 387/10.

(47) ينظر: معاني الزجاج 278/3، إعراب النحّاس: 272/2، المشكل: 440/1، الكشاف: 716/2.

(48) ينظر: الدر: 471/7.

على ذلك إلى البدل في مثل (من ماءٍ صديد)[49]، وهو أمر جار في نكرة ومعرفة[50]، وذلك؛ لأنّ عطف البيان يكون في الكنى والأعلام[51]، وبهذا يكون الرأي. البصري هو الرأي السائد.

ولم يرتضِ بعضُ النحويين قراءة الإضافة فهي عند قوم غير مختارة، وقد ضعّفها أبو حاتم وخطّأها المبرّد واستبعدها النحاس، وذهب مكّي إلى أنّ القياس التنوين، وعليه الرضي، وهي عند العكبري حسنة في القياس، قليلة في الاستعمال[52]. ويرى أبو زرعة أنّها قراءة مختارة لمجيء الجمع على الأصل، وقال أبو حيان في حكم أبي حاتم، لا يجوز له ذلك، ورأى السمين عدم الالتفات إليه[53]، وقد وردت للنحاة في (سنين) في قراءة الإضافة أحكام منها التمييز الذي تناولناه سابقاً، وحكمان آخران هما:

أولاً: عند الزجّاج النعت لـ(مائة)، إذ قال: (وجائز أن تكون (سنين) نعت المائة وهي محمولة على معدودةٍ أو محسوبةٍ إن جعلت لثلاث أو مائة)[54]، وهو رأي تفرّد به الزجاج.

ثانياً: بالبدلِ من (مائة)، قال أبو جعفر (والخفض ردٌّ على مائة، لأنّها مئتين)[55]، وتبعه مكّي وجعله العكبري حُكماً لِقَوم[56]، وهُوَ أمر مُتحقّق في هذا الموضع لِلأسبابِ الآتية:

❖إبدال نَكِرة مِن نَكِرة أمر جارٍ في العربيّة.

❖لفظ (سِنِين) هُوَ المَقصودُ بالحُكم في اللبثِ[57].

والحكمُ الثاني متسِقٌ معَ ما هو مشروطٌ في البدل، أما الحكم الأول فهو قائمٌ على أخذِ الجامدِ بالمشتق حتى يتسق الحكمُ بالنعت في (سنين) وفيه تكلفُ التأويل.

الخاتمة:

هذا البحث الموسوم (التمييز في القراءات القرآنية) قد برز الآيات القرآنية التي جاء في توجيه بعض ألفاظها التمييز وقد بينت في ما يأتي:

1 - جاء في التمييز في خمس آيات كريمات.

---

(49) ينظر: البحر المحيط: 112/6، ابن عقيل: 220/2، الائتلاف: 101، م/112، الإتحاف: 289.

(50) ينظر: الغرة: 394/1.

(51) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش: 71/3.

(52) ينظر: المقتضب: 171/2، وإعراب النحاس: 272/2، والمشكل: 440/1، وحجة أبي زرعة: 414، والتبيان: 844/2، وشرح الكافية للرضي: 155/2.

(53) ينظر: حجة أبي زرعة: 414، والبحر المحيط: 112/6، والدر المصون: 470/7.

(54) ينظر: معاني الزجاج: 278/3، ومجمع البيان: 144/15-145..

(55) ينظر: أعراب النحّاس: 272/2، والمشكل: 440/1، والبيان للأنباري: 106/2.

(56) ينظر: م.ن.

(57) ينظر: شرح ابن عقيل: 247/2.

2 ـ وقع الخلاف بين العلماء في توجيه هذه الألفاظ بين الحال والتمييز والبدل وعطف البيان للألفاظ التي قرئت منصوبة.

3 ـ قرئت هذه الألفاظ بالرفع من بعض القرّاء ووجهت توجيهاً نحوياً آخر.

4 ـ لا يجوز تضعيف أو ردّ قراءة متواترة وإن تعارضت مع القاعدة النحوية وما دام هناك توجيه مقبول من علماء آخرين فيؤخذ به، وإن لم نجد فعلينا البحث عن توجيه صحيح فالخطأ فينا وليس في القراءات وقصور العلم لا ينسحب على صحة الألفاظ.

جريدة المظان:

1 ــ ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة: عبد اللطيف بن أبي بكر الشرجي الزبيدي، تح: د. طارق الجنابي، ط1، عالم الكتب، بيروت 1407هـ/1987م.

2 ــ "إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، للشيخ أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطي الشافعي، الشهير بالبناء، صححه علي بن محمد الضباع، دار الندوة الجديدة، بيروت، لبنان".

3 ــ أدب الكاتب لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط3، مطبعة السعادة بمصر 1377هـ/1958ن.

4 ــ الأشباه والنظائر في النحو للإمام جلال الدين السيوطي، تح: د. عبد العال سالم مكرم، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1406هـ/1985م.

5 ــ الأصول في النحو لأبي بكر محمد بن سهيل بن السراج: تح: د. عبد الحسين الفتلي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1407هـ/1987م.

6 ــ إعراب القراءات القرآنية الشواذ لأبي البقاء العكبري: تح: محمد السيد أحمد عزوز، ط1، عالم الكتب، بيروت ــ لبنان، 1417هـ/1966م.

7 ــ الإقناع في القراءات السبع لأبي جعفر أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري البانش، تح: د. عبد المجيد قطامش، ط1، دار الفكر ــ دمشق، 1403هـ.

8 ــ الأمالي الشجرية لأبي السعادات بن الشجري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ــ لبنان.

9 ــ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد ابن أبي سعيد الأنباري النحوي، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط4، المكتبة التجارية مصر 1480هـ/1961م.

10 ــ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام الأنصاري، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط6، دار الفكر 1394هـ/1974م.

11 ــ الإيضاح في شرح المفصّل للشيخ أبي عمرو بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي، تح: د. موسى بناي العليلي، مطبعة العاني، بغداد، 1402 هـ/1982م.

12 ــ "البيان في غريب إعراب القرآن: لأبي البركات الأنباري تح: د. طه عبد الحميد طه، مراجعة مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1390هـ/1970م.

13 ـــ التأويل النحوي في القرآن الكريم: د. عبد الفتاح أحمد الحموز، ط1، مكتبة الرشد، الرياض 1404هـــ/1984م.

14 ـــ التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تح: علي محمد البجاوي، دار الشام للتراث، بيروت ـــ لبنان، 1976م.

15 ـــ التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين لأبي البقاء العكبري، تح: د. عبد الرحمن بن سليمان العقيمين، ط1، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1413هـــ/1993م.

16 ـــ تفسير البحر المحيط: لمحمد بن يوسف الشهير بابي حيّان الأندلسي، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الجواد، والشيخ علي محمد معوض، ط1، 1413هـــ/1993م.

17 ـــ التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، ط1، مؤسسة المطبوعات الإسلامية، القاهرة 1357هـــ/1938م.

18 ـــ التلخيص في القرءات الثمان للإمام أبي معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبري، تح: محمد حسن عقيل موسى، ط1، مراسم للدعاية والإعلان، جدة 1412هـــ/1992.

19 ـــ التيسير في القراءات السبع: للإمام أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني، عني بتصحيحه: أوتو برتزل، مطبعة الدولة، استانبول، 1930م.

20 ـــ جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تح: محمود محمد شاكر، مراجعة أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، 1957م- 1969م.

21 ـــ الجامع الصحيح: مسند الإمام الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري، تح: محمد أدريس، وعاشور يوسف، ط1، دار الحكمة، بيروت، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان 1415هـــ.

22 ـــ الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط3، عن طبعة دار الكتب المصرية، 1387هـــ/1967م.

23 ـــ الجملة العربية، تأليفها وأقسامها: د. فاضل صالح السامرائي، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد 1419هـــ/1998م.

24 ـــ الحجّة في القراءات السبع المنسوب لابن خالويه، تح: د. عبد العال سالم مكرم، ط3، دار الشروق، بيروت 1399هـــ/1979م.

25 ـــ حجّة القراءات للإمام الجليل أبي زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، تح: سعيد الأفغاني، ط1، منشورات جامعة بنغازي 1394هـــ/1974م.

26 ـــ الحجّة للقراء السبعة، أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام، الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد: لأبي علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي، تح: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاتي، ط2، دار المأمون للتراث 1413هـــ/1993م.

27 ـــ الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جنّي، تح: محمد علي النجّار، ط2، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

28 ـــ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تح: د. أحمد محمد الخراط، ط1، دار القلم، دمشق 1406هـــ-1415هـــ/1986-1994م.

29 ـــ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، المطبعة المنيرية، مصر.

30 ــ السبعة في القراءات لابن مجاهد، تح: د. شوقي ضيف، ط3، دار المعارف، مصر، 1988م.

31 ــ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك لابن عقيل، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط4، دار الفكر، 1384 هـ/1964م.

32 ــ شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، تح: عبد السلام محمد هارون، ط2، دار المعارف بمصر، 1969م.

33 ــ شرح الكافية في النحو للشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي النحوي، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، 1405هـ/1985م.

34 ــ شرح اللمع، لابن برهان العكبري، تح: د. فائز فارس، ط1، مطابع الكويت تايمز التجارية، الكويت 1404 هـ/1984م.

35 ــ شرح المفصّل للشيخ موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي، عالم الكتب، بيروت.

36 ــ شرح المقدمة المحسبة، لطاهر بن أحمد بن بابشاذ، تح: د. خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية، الكويت، 1976م-1977م.

37 ــ العنوان في القراءات السبع، لأبي طاهر إسماعيل بن خلف المقرئ الأنصاري الأندلسي، تح: د. زهير زاهد، ود. خليل العطية، ط1، عالم الكتب، بيروت 1505هـ/1985م.

38 ــ العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، لعبد القاهر الجرجاني، شرح خالد الأزهري، تح: د. البدراوي زهران، ط2، دار المعارف، مصر 1988م.

39 ــ غيث النفع في القراءات السبع لولي الله سيدي علي النوري السفاقسي، دار الفكر، بيروت ــ لبنان، 1415هـ/1995م.

40 ــ الكتاب لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المشهور بسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون عالم الكتب، بيروت ط2، 1403هـ/1983م.

41 ــ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت ــ لبنان.

42 ــ الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لأبي محمد مكّي بن أبي طالب القيسي، تح: د. محيي الدين رمضان، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1401هـ/1981م.

43 ــ كشف المشكلات وإيضاح المعضلات في إعراب القرآن وعلل القراءات لنور الدين أبي الحسن علي بن الحسين الباقولي الملقب بـ(جامع العلوم النحوي)، تح: د. عبد القادر عبد الرحمن السعدي، ط1، دار عمار، عمّان 1421هـ/2001م.

44 ــ اللمع في العربية: لأبي الفتح عثمان بن جنّي، تح: حامد عبد المؤمن، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1405هـ/1985م.

45 ــ مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي، عارضه بأصوله وعلق عليه، د. محمد فؤاد سزكين، ط1، الناشر محمد سامي أمين الخانجي الكتبي بمصر، 1374هـ/1954م.

46 ــ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للقاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، 1422هـ/2001م.

47 ــ "مختصــر في شواذ [القراءات] من كتاب البديع لابن خالويه، عني بنشره، بوجشتر اسر، دار الهجرة، مصر، 1934م.

48 ــ المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات لأبي علي النحوي، تح: صلاح الدين عبد الله السنكاوي، مطبعة العاني، بغداد، 1983م.

49 ــ معاني القرآن لأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش، تح: د. فائز فارس، الكويت، ط1، 1401هـ/1981م.

50 ــ معاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1980م.

51 ــ معاني القرآن وإعرابه للزجاج، تح: د. عبد الفتاح عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.

52 ــ المغنــي فــي الــنحو للإمــام تقي الدين أبي الخير منصور بن فلاح اليمني النحوي، تح: د. عبد الرزاق عبد الرحمن أسعد السعدي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1999م.

53 ــ مغنــي اللبيب عن كتب الأعاريب للإمام محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري المصري، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت ــ لبنان.

54 ــ المقتضب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرّد، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت ــ لبنان.

55 ــ نحو القراء الكوفيين: خديجة أحمد مفتي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ط1، 1406هـ/1985م.

56 ــ النشر في القراءات العشر للحافظ أبي الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان.

57 ــ نظــرية النحو القرآني، نشأتها وتطورها ومقوماتها الأساسية: د. أحمد مكي الأنصاري، ط1، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مكة المكرمة 1405هـ.

58 ــ همــع الهوامــع في شرح جمع الجوامع: جلال الدين السيوطي، تح: عبد السلام محمد هارون، ود. عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، 1975–1980م.

المفهوم النحوي
في (كليات) الكفوي
بين المصطلح والتعريف

د. غازي مختار طليمات[1]

أ ـ العربية لغة ولود:

إذا كانت اللغة "أصواتاً يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[2] فإن هذه الأصوات مقيدة بقيدين: ـ

ـ أولهما: المدرج الصوتي الممتد من الشفتين إلى أقصى الحلق.

ـ وثانيهما: ما تستطيع هذه الأصوات صنعه في أثناء تقلبها وتركبها من ألفاظ مستعملة وألفاظ يمكن أن تستعمل في المستقبل، وكلا الضربين له مقدار محسوب لا تقوى اللغة على مجاوزته. فالألفاظ العربية المستعملة ثمانون ألف مادة، والممكنة الاستعمال يرقى بها الحساب إلى اثني عشر ألف ألف مادة، وهي ـ على كثرتها ـ إلى نفاد لا إلى ازدياد، لجمود بعضها أو إهماله بعد استعماله، كأكثر المفردات المتصلة بالبداوة والبادية، ولأن استعمال قسم من مخزونها اللفظي الضخم يعني نفاد هذا القسم أو نقص الرصيد اللغوي الذي تعتز به.

أما الأغراض فإلى ازدياد لا يصيبه العقم، وإلى تكاثر دائم التجدد، وتجددها في ميادين العلوم والآداب والفنون وغيرها من آفاق التفكير لا يتوقف عند حد. ولهذا لم يكن بد لتلبية حاجات العقل من أوعية لفظية تستوعب أفكاره إمّا بإبداع صيغ جديدة من مدخرات اللغة القديمة على سبيل الاشتقاق أو

(1) أستاذ جامعي سوري
(2) لسان العرب (لغو).

النحت، وإما بتحميل الألفاظ المعروفة دلالات لم تكن تدل عليها من قبل على سبيل الاشتراك لكي تتمكن اللغة المحدودة الأصوات من مواكبة الفكر الدائم التغير والتطور، والثانية أنجع من الأولى وأشيع. قال السيوطي: "قال الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه: لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ لأن المعاني التي يمكن أن تعقل لا تتناهى، والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف. والحروف متناهية، والمركب من المتناهي متناه، والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى، وإلا لزم تناهي المدلولات"[3].

ولا يعنينا في هذا البحث أن ندرس كلّ ما استجد في العربية من ألفاظ منذ بداية العصر الإسلامي حتى فجر النهضة الحديثة، فإن دراسة هذه الألفاظ بَلْهَ الإحاطة بها مطلب عسير المنال، يقصر عنه بحث محدود الطول كبحثنا هذا، ويصلح له معجم كبير يحيط بثروتنا اللغوية الضخمة، أو دراسة مفصلة تميز الدخيل والمعرب من المبتكر والمولد، كما تميز أسماء الآلات والذوات والمحسوسات المتداولة في ميادين الحياة من المصطلحات العلمية التي انشعبت أسَراً وطوائف وفق تشعب العلوم التي تمخضت عنها الحضارة العربية الولود. والضرب الأخير بلا جدال يعد أولى بالدرس مما سواه، لأن تطور كل علم من العلوم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوضوح مصطلحاته ودقة دلالاتها.

وفي هذا البحث لا يعنينا كذلك أن ندرس مصطلحات العلوم كلها، ولا مصطلحات علم واحد في كلّ ما ألف أرباب هذا العلم من أسفار مفصلة ورسائل مجملة، فإن تصور هذا المطلب كان فوق ما خطر لنا حينما أرسلنا بصرنا في تراثنا بصورة عامة، وفي تراثنا النحوي على نحو خاص. ولذلك آثرنا الاكتفاء بدراسة المصطلح في فن واحد من كتاب واحد، هو المصطلح النحوي في كتاب "الكليات" لأبي البقاء الكفوي أحد العلماء الأعلام، والقضاة الأصوليين في القرن الحادي عشر الهجري (ت: 1093)[4].

فما مصطلحنا النحوي؟ وكيف ظهر وتطور حتى اتخذ الصورة التي تطالعنا قسماتها في كتاب "الكليات"؟ وما الضوابط التي احتكم إليها أرباب النحو والصرف في صياغة ألفاظه؟ ثم ما مدى دقة التعريفات التي وضحت هذه الألفاظ وحددت دلالاتها؟ وهل استطاع أبو البقاء الكفوي ـ وبين يديه ثروة موروثة من مصطلحات وتعريفات ـ أن يكون أدقّ ممن سبقوه فيما نقد وحدد؟.

---

(3) المزهر 1/ 4.

(4) هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي أحد قضاة الأحناف. ولد في مدينة كَفَهْ بتركيا. تضلع من الفقه والأصول وعلم الكلام وعلوم العربية. وبعد موت أبيه مفتي كفه صار إليه الإفتاء والقضاء فيها. ثم ولي القضاء في القدس وبغداد. نفاه السلطان محمد خان إلى كفه، فأقام فيها اثني عشر عاماً أعيد بعدها إلى استنبول ليتولى فيها القضاء حتى وفاته سنة 1093 هـ (الإعلام للزركلي 2/ 38 طبعة دار الملايين 1986م). وذكر عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين 3/ 31 أنه توفي وهو قاض في القدس. وجاء في هدية العارفين 1/ 229 أنه توفي سنة 1094هـ، وأن لـه كتاباً بالتركية عنوانه (تحفة الشاهان) وهو في فروع الحنفية.

وانظر ترجمته في معجم المطبوعات لسركيس 293 وإيضاح المكنون 1/ 251 و2/ 380.

ب ـ ظهور المصطلح النحوي:

قال أحمد بن فارس اللغويّ: "الصاد واللام والحاء أصل يدّل على خلاف الفساد"[5]. وقال الأزهري: "تصالح القوم واصطلحوا بمعنى واحد"[6]. وكلاهما يعني أن الجذر الثلاثي للفظة (مصطلح) كان يعني في الجاهلية الصلح أو الصلاح المناقض للفساد، ولم يكن يدل على شيء من المعنى الذي اكتسبه في العصور التالية، وأن الفعل (اصطلحوا) لم يكن يعني أكثر من ائتلاف القوم بعد الاختلاف.

ثم صقل التطور هذا اللفظ، وأضاف إلى معناه الأول معنى جديداً يوضحه الزبيدي فيقول: "الاصطلاح اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص"[7] "ويحدد غيره المصطلح العلمي، فيقول: "المصطلح العلمي هو لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني"[8]. "والاصطلاح يجعل للألفاظ مدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية الأصليّة"[9].

وربما كان مصطلح "العربية" هو المصطلح الأول الذي أطلقته الطبقة الأولى من النحاة على العلم الذي سمي بعد ذلك "نحواً". ربما كان المصطلحان قد ظهرا في وقت واحد، ثم غلب الثاني الأول. قال الدكتور محمد خير حلواني: "مصطلح (عربية) ومصطلح (نحو) هما اللذان أطلقا على هذا العلم، ثم زال الأول على الأيام، وبقي الثاني"[10] وقيل: إن أول النحاة الذين استعملوا مصطلح النحو هو عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت: 117هـ). "وهكذا انتقل اصطلاح النحو من المعنى اللغوي، وهو القصد والطريق إلى المعنى الاصطلاحي كعلم قائم بذاته له قواعده وضوابطه وأقيسته الخاصة"[11].

وفي نهاية القرن الهجري الأول وبداية القرن الثاني تداولت ألسنة النحاة مصطلحات أخرى هي "الكلام واللحن، والإعراب، والمجاز"[12]. ولا يستطيع الباحث أن يعزو كل مصطلح منها إلى عالم يخصه بشرف وضعه لسببين: ـ

ـ أولهما: أن النحو نفسه لم يكن قد أصبح في هذه الفترة علماً مستقلاً، "فالنحوي في هذه الحقبة قارئ، لغوي فقيه محدث. وكان النحو ينمو في ظل هذه العلوم جميعاً"[13] وإذا لم يكن النحو قد أصبح

---

(5) معجم مقاييس اللغة. مادة (صلح).

(6) تهذيب اللغة (صلح) 4/ 243.

(7) تاج العروس (صلح).

(8) المصطلحات العلمية ص: 6.

(9) المصدر السابق ص: 6.

(10) المفصل في تاريخ النحو العربي ص: 15.

(11) المصطلح النحوي ص: 19.

(12) المصطلح النحوي ص: 16.

(13) المصدر السابق ص: 191.

علماً مستقلاً، لـه موضوعاته المحددة، وآفاقه المتميزة من آفاق العلوم الأخرى، ولم يظهر علماؤه المتفرغون لتمحيصه وتخصيصه فإن عزو مصطلحاته إلى واضعين، يقع عليهم الاختيار، لا يجاوز التخمين إلى اليقين.

ـ وثانيهما: أنه لم تصل إلينا مؤلفات متخصصة، كتبها نحاة هذه الفترة التمهيدية، فنستطيع على هديها أن نخص كل عالم بما وضع، غير أننا نستطيع أن نزعم أنه كان لهؤلاء النحاة الذين ظهروا قبل الخليل "فضل الإسراع بالنحو لبلوغ الدرجة التي هيأت للخليل إرساء قواعده على أسس متينة من الإدراك والفهم لخصائص اللغة وأسرارها"[14]. ويستطيع الباحث باستقراء الآراء المعزوة إلى الخليل أن ينسب إليه إبداع مصطلحات كثيرة. قال د. محمد خير حلواني: "ولعل الخليل هو الذي اصطلح في علم اللغة على الجهر والهمس والمخرج. وربما كان أول من أطلق على القرينة اللفظية التي تصاحبها حركة إعرابية خاصة مصطلح العامل. ونقلوا عنه قوله: أنا من سمّى الأوعية ظروفاً"[15].

ومهما يكن حظ المصطلحات التي صنعها الخليل من الكثرة والدقة فإنها ساعدت على صقل المصطلحات الأولى ورفدتها بمصطلحات جديدة ظهرت في كتاب تلميذه العبقري سيبويه (ت: 180هـ). فما مقدار هذه المصطلحات؟ وما حظها من الوضوح في الدلالة؟ وكيف تطورت مصطلحات النحو من بعده؟

ج ـ تطور المصطلح النحوي:

تختلف آراء الباحثين فيما قدم سيبويه إلى النحو من مصطلحات ولا يعود اختلافهم إلى خطأ في الحساب والإحصاء، بل إلى تسامحهم أو تشددهم في معنى المصطلح، وما يجب أن يكون، أهو اللفظ الدال على معنى نحوي محدد كالاسم والفعل، والفاعل والمفعول، والرفع والنصب، أم هو هذا اللفظ نفسه مقترناً بتعريف دقيق يضبط دلالته ويميز من سواه؟.

فمنَ الذين ذهبوا المذهب الأول مَنْ وجد في كتاب سيبويه "نحو مئة مصطلح"[16]. ومن الذين ذهبوا المذهب الثاني من رأى أن "كتاب سيبويه يكاد يخلو من التعريف على وجه العموم. فهو مثلاً لم يعرف الفاعل ولا الحال ولا البدل ولا غير ذلك من أبواب النحو"[17].

---

[14] المصدر السابق ص: 191.

[15] المفصل في تاريخ النحو 1/ 253.

[16] معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقوافي: 21.

[17] النحو العربي والدرس الحديث ص: 72.

وعلى سبيل التوضيح لا التمثيل نقول: إنْ كنت من الفريق الأول قلت: استعمل سيبويه مصطلح الإضمار وإن لم يعرفه التعريف العلمي المنطقي. قال د. إبراهيم السامرائي: "لقد جاء مصطلح الإضمار في كتاب سيبويه، وهو قوله: وأما الإضمار فنحو: هو، وإياه، وأنا"[18].

وإن كنت من الفريق الثاني قلت كما قال د. شوقي ضيف: "يغلب على سيبويه أن يعنى في توضيح الباب الذي يتحدث عنه بذكر أمثلته التي تكشفه"[19]. فإذا عمد سيبويه إلى تعريف الكلام لم يقل: الكلام لفظ مفيد، وإنما يقول: الكلم اسم وفعل وحرف"[20] وقوله هذا تقسيم لا تعريف، غير أن إدراكه أقسام الكلام دليل على وضوح المصطلح في ذهنه.

ولا يجحد أصحاب المذهب الثاني فضل سيبويه في تعريف ما حاول تعريفه، سواء أحالفه النجح فيما حاول أم خالفه. قال د. شوقي ضيف: "وقد يعمد سيبويه إلى المنهج العقلي المجرد، فيحاول أن يحد بعض ما يتحدث عنه من أبواب عن طريق التعريف الكلي الجامع، من ذلك تعريفه للفعل في السطور الأولى من الكتاب إذ يقول: وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث (مصادر) الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع"[21].

ولعل أفضل مصطلحات سيبويه وأقربها إلى الدقة تلك التي يقترن فيها الحدّ بالمثال، كقوله في تعريف المبتدأ: "هذا باب المسند والمسند إليه، وهو ما لا يغني واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدّاً. فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبنّي عليه، وهو قولك: عبد الله أخوك وهذا أخوك"[22]. غير أن هذا النمط قليل الورود في الكتاب. وهو على قلته يعني أن سيبويه أسهم إسهاماً بارزاً في إغناء المصطلح النحوي، سواء أكان ما أسهم فيه معاً وضعه، أم مما نقله عن شيخه الخليل.

وبعد سيبويه ظهر نحاة كبار ارتقوا بالمصطلح النحوي البصري، فصقلوا ما نقلوا، وزادوا على ما وجدوا، وطوروا وابتكروا، ووفوا المصطلح حقه من الدقة والإيجاز والوضوح. ومنهم قطرب محمد بن المستنير (ت: 206هـ) والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت: 211هـ) وأبو عمر الجرمي صالح بن إسحاق (ت: 225) وأبو عثمان المازني بكر بن محمد (ت: 249هـ) وأبو العباس المبرد محمد بن يزيد (ت: 285هـ). فقد استطاع هؤلاء البصريون بمناقشاتهم الخصبة أن يرقوا بمصطلحات النحو إلى مرحلة من النضج قاربت الكمال.

---

(18) المدارس النحوية أسطورة وواقع ص: 99 وانظر كتاب سيبويه (طبعة هارون) 2/ 6، 2/ 368.
(19) المدارس النحوية ص: 62.
(20) 1/ 12.
(21) المدارس النحوية ص: 64 وانظر الكتاب 1/ 12.
(22) الكتاب: 1/ 23.

وفي هذه الحقبة نفسها ظهر نحاة الكوفة وأبرزهم علي بن حمزة الكسائي (ت: 189) ويحيى بن زياد ا لفراء (ت: 207هـ) وأبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب (ت: 291هـ). وحاولوا أن يصوغوا آراءهم بمصطلحات جديدة، فلم يصيبوا إلا حظا يسيرا من التوفيق. "ودل الدرس النحوي على أن مصطلح الكوفيين للمواد النحوية مصطلح لا يتصف بالشمول والسعة"[23]. وعلى أن الكوفيين "يفتقرون إلى الإحكام في مصطلحهم. وآية ذلك أن المصطلح الواحد عندهم يدل على موضوعات عدة"[24] كمصطلح التفسير الذي يعني عندهم التمييز والمفعول لأجله. وآيته كذلك أن نحاة بغداد ومصر والأندلس في القرن الرابع الهجري والقرون التي أعقبته آثروا مصطلح البصرة على مصطلح الكوفة فيما صنفوا وألفوا، وأن ابن يعيش وابن هشام الأنصاري، وأبا حيان الأندلسي وجلال الدين السيوطي وأمثالهم استطاعوا أن يكتبوا بمصطلحات البصرة أضخم كتب النحو في لغة العرب، وأورثوا أبا البقاء الكفوي تراثاً ضخماً من المصطلح النحوي، فكيف فهمه وأفهمه، وكيف تمرس به في "كلياته"؟

د ـ كتاب الكليات:

"الكليات" معجم موسوعي نفيس، حققه د. عدنان الدرويش والأستاذ محمد المصري، وأصدرته وزارة الثقافة السورية في خمسة مجلدات. وضخامة حجمه من ناحية، وتنوع موضوعاته من ناحية أخرى يلحقانه بالموسوعات الفكرية العامة.

ينطوي هذا الكتاب على ما يقرب من ستة آلاف مادة، صنّفت على حروف المعجم تصنيفاً يأخذ بأوائل الكلمات، ولكنه في ترتيب المواد لا يلتزم الدقة التامة في مراعاة ا لحرفين الثاني والثالث. ولذلك اضطر محققاه بعد إصدارهما الجزء الأول عُطْلاً من الفهارس إلى تحلية الأجزاء الأخرى بفهارس تستدرك هذا النقص، وتعيد الترتيب على نحو معجمي دقيق لتعين الباحث على الظفر بما يلتمس في مظانّه من الكتاب.

والمواد التي يشتمل عليها الكتاب متعددة الأغراض، وهي في الجملة المصطلحات التي استوعبت ثقافتنا العربية الإسلامية طوال القرون العشرة التي سبقت ظهور الكفوي وكلياته في القرن الحادي عشر الهجري. وأبرز الموضوعات التي رصّها المؤلف في مصطلحات الكتاب رصّاً مكثفاً دسما: الفلسفة، وعلم الكلام، والمنطق، وأصول الفقه، والفقه الحنفي، والنحو والصرف، وغيرهما من علوم العربية كالبلاغة والعروض، إلى جانب المصطلحات المتداولة في كتب الحديث والتاريخ والعلوم والفنون الأخرى.

---

[23] المدارس النحوية أسطورة وواقع ص: 112.
[24] المصدر السابق ص: 148.

إن دراسة هذه الآلاف الستة من مواد الكتاب غير متوازنة، بل هي متفاوتة القدر والمقدار، يطول بعضها حتى يملأ بضع صفحات، ويقصر بعضها فلا يزيد على بضعة أسطر، أو بضع كلمات. ولا ينمّ طول الدرس على خطر المدروس، ولا قصره على تفاهته، وإنما يعود التفاوت - كما نظن - إلى مدى اهتمام المؤلف بالعلم أو بمصطلح العلم الذي يعرض له، أو إلى حظه من العلم الذي يخوض فيه، أو إلى عمق الفهم للأغراض التي استأثرت بعنايته، أو إلى ضحالته في الأغراض التي كانت عينه تقتحمها أو تنظر إليها نظرة المستطلع العجلان لا نظرة المدقق المحقق.

ومهما يكثر حظ أبي البقاء الكفوي من العلوم التي عرض مصطلحاتها أو يقلّ فإن ما يعنينا منها هو المصطلح النحوي الذي ذكرنا تطوره على نحو سريع منذ بداية ظهور النحو إلى نهاية نضجه في القرن الرابع الهجري.

هـ - المصطلح النحوي في الكليات:

1 - مقداره في الكتاب:

لم يُؤثَر عن أبي البقاء الكفوي أنه كان نحوياً من النحاة البارزين في عصره بل أثر عنه أنه كان فقيهاً وقاضياً على مذهب أبي حنيفة. وفي القضاء قضى فترة طويلة من حياته، إذ ولي منصبه في موطنه "كفه" ثم في القدس واستنبول وبغداد. وربما كان غرضه الأول من تصنيفه هذا الكتاب خدمة المذهب الحنفي، وشرح معاني مصطلحاته للشداة من طلبة الفقه مقتدياً بالمطرزي في كتابه القيم (المغرب).

ثم أبعد المؤلفُ مرماه، أو اتسع في مسعاه، فضمّ إلى الفقه العلوم الأخرى. والفقه بطبيعته محتاج إلى علوم كثيرة، ومصطلحات كثيرة، من بينها أو في مقدمتها النحو ومصطلحه. ولذلك فرض المصطلح النحوي نفسه على كتاب "الكليات".

لا يبالغ من يزعم أن سدس المصطلحات التي يضمها كتاب الكليات مصطلح نحوي أو مادة نحوية. وإذا كنا قد قدّرنا مواد الكتاب كلها بستة آلاف مادة فتقديرنا يعني أن في الكليات ألف مادة نحوية أو ذات صلة بالنحو. لكن قولنا لا يعني أن فيه ألف مصطلح نحويّ محض، لأن مصطلحات النحو كلها في علم النحو كله، وفيما ألف النحاة من كتاب سيبويه إلى عصر الكفوي لا تبلغ ألف مصطلح.

الحق أن عدة المصطلحات النحوية الخالصة للنحو لا تزيد في الكتاب على مئتي مصطلح، وأن المواد الكثيرة الأخرى - على صلتها الوثيقة بالنحو - ليست من المصطلحات. إن مجموعة كبيرة من هذه المواد تتألف من الأسماء والأدوات والحروف كأسماء الموصول وأسماء الإشارة وأدوات الشرط وأدوات الاستفهام وحروف النصب والجزم والجر، جُعِل كلّ منها مادة واتخذ مكانه في موضعه المعجمي من الكتاب. وإن مجموعة كبيرة أخرى وردت في نهاية الجزء الخامس في باب الفوائد والمسائل المفردة، وهذه المجموعة الملحقة بالكتاب أقرب إلى (الكليات) وأشبه بطبيعة الكتاب من الحروف والأدوات المقحمة فيه.

2 ـ المصطلح النحوي بين الحقيقة والمجاز:

ذكرنا قبل أن المصطلح العلمي سواء أكان نحوياً أم غير نحوي "هو لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني"[25] أفيعني ذلك أن للعلماء الحقّ في إطلاق ما يختارون من الألفاظ على ما يعرض لهم من المعاني، ولو لم يكن بين اللفظ القديم والمعنى الجديد ارتباط يسوّغ هذا الإطلاق؟

في كليات الكفوي ما يوحي بأن للعلماء مثل هذا الحق، وبأن الذين تواضعوا على تسمية الأشياء بأسمائها لم يراعوا التناسب بين اللفظ والمعنى. قال أبو البقاء: "كل لفظ وضع لمعنى، اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً، فقد صار اسماً علَماً موضوعاً لنفس ذلك اللفظ"[26].

ولك أن تفهم من كلامه أن المصطلح يكتسب معناه الاصطلاحي بعد الوضع، وأن هذا المعنى يلصق به إلصاقاً، وأنه ليس من الضروري أن يكون بين اللفظ ودلالته أدنى ارتباط. قال أبو البقاء: "الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها، إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى، ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الاسم، بخلاف الأدلة العقلية، فإنها تدل دلالتها، ولا يجوز اختلافها. وأمّا اللغة فإنها تدلّ بوضع واصطلاح"[27]. فقد ترى رجلاً من أقبح الناس سماه أهله (جميلاً)، فلا تجد بين الاسم والمسمى من صلة، تسوغ إطلاق اللفظ على الشيء أو على المعنى.

ومتى استعمل اللفظ، بعد أن لازم معناه الذي وضع له، استعمالاً جديداً ليدل دلالة جديدة، لم يكن بدّ في الاستعمال الجديد من قرينة تحددها وتميزها من معناه الأول. فإذا استعملت الجميل، وأردت به المعروف أو اليد البيضاء تسديها إلى من تحب فلتقرن اللفظ بقرينة دالة على ما تريد، كأن تقول: أسديت إلى فلان جميلاً، أو ذكرت لفلان جميله. قال أبو البقاء: "اللفظ إذا استعمل فيما وضع له يدّل عليه قطعاً، وإذا استعمل في غيره مع العلاقة والقرينة المانعة عنه يدلّ على هذا الغير قطعاً"[28].

وفي التمثيل توضيح لكلام أبي البقاء:

الخبر في الأصل النبأ، فإذا أردت به المصطلح النحوي، وهو الجزء المتم الفائدة فاقرنه بما يدلّ على مقصدك كأن تقول: خبر إنّ وأخواتها على ثلاثة أوجه: مفرد، وجملة، وشبه جمله.

وهذا يعني أنّ المصطلح لا يدل على معناه الاصطلاحي بحقيقة الوضع، بل يدل عليه بالنقل والتواضع. إذ لو كان لكل لفظ معنى واحد لا يبارحه لم يكن الخبر في النحو مغايراً للخبر في البلاغة، ولم يكن الخبرانِ ـ وكلاهما مصطلح ـ مخالفيْنِ للمعنى الحقيقي للخبر، وهو النبأ.

(25) المصطلحات العلمية ص: 6.
(26) الكليات 5/ 143.
(27) الكليات 5/ 237.
(28) الكليات 5/ 171

وهذا يعني كذلك أن المعنى الحقيقي أسبق في الظهور والاستعمال من المعنى الاصطلاحي، وأن المعنى الاصطلاحي اتساع في الدلالة اقتضته المعاني الجديدة المتخلجة في صدور العلماء، والباحثة عن ألفاظ تعبر عنها أو أوعية تستوعبها فكيف نميز المعنى الاصطلاحي من المعنى الحقيقي؟

إن التطور التاريخي للكلمة هو الذي يحدد معناها الاصطلاحي فربما كان الخبر النحوي - وهو قسيم المبتدأ - أقدم من الخبر البلاغي - وهو قسيم الإنشاء - لازدهار علم النحو قبل علم البلاغة. غير أن الغلو في الدرس التاريخي لإرجاع الألفاظ المستعملة إلى معانيها الحقيقية قد يحمل الدارس على رد المعنى الحقيقي المألوف إلى معنى حقيقي آخر أسبق منه على سبيل الافتراض والتخمين، كأن يقول: لعلّ الخبر بمعنى النبأ ناجم عن الخبرة. فالإنسان يختبر الأشياء، ثم ينقل خبر خبرته إلى الناس. وفي هذا الافتراض ما فيه من زعزعة لثبات المعاني الحقيقية للألفاظ. وحرصاً على هذا الثبات يحسن ترجيح معانيها الحقيقية على معانيها الاصطلاحية أو المجازية حيثما تيسر الترجيح. قال أبو البقاء: "إذا دار اللفظ بين كونه منقولا أو غير منقول كان الحمل على عدم النقل أولى"[29].

ومعنى اللفظ قبل النقل حقيقة، ومعناه بعد النقل مجاز، وسبب تسميته (مجازاً) مجاوزته الأفق الواقعي الذي كان يجول فيه إلى أفق علمي أو فني اقتضاه الاصطلاح.

واستعمال الألفاظ الحقيقية في صوغ المصطلح أو تعريفه لتحديد معناه أولى من استعمال الألفاظ المجازية. وفَهْمُ ألفاظ التعريف بمعانيها الحقيقية أولى كذلك من فهمها بدلالاتها المجازية. قال أبو البقاء: "ألفاظ التعريفات تحمل على معانيها الحقيقية"[30]. غير أن استخدام الألفاظ بمعانيها الحقيقية وحدها في صياغة المصطلح، أو في تعريفه بعد صوغه أمر متعذر في أغلب الأحيان. إنه نوع من التحجير يقيد حركة التفكير، ويحمل واضع المصطلح أو صانع تعريفه على استخدام ألفاظ مرادفة له أو مضادة، فلا تفي بالغرض، كأن يقول: "التمييز: التفسير أو التبيين. والخبر قسيم المبتدأ".

وإذا كان علماء العربية متفقين على أنّ في العربية ألفاظاً يدل الواحد منها على الشيء وضده فإنهم لم يفتوا بصحة الترادف، أو لم يجمعوا على هذه الصحة. وفي هذه الحالة يصطدم الواضع بمشكلة لم تحسم، وهي الإقرار بالترادف أو إنكاره.

فالإمام فخر الدين الرازي يقرّ بأن في العربية ألفاظاً مترادفة، ويعرفها بأنها: " الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد"[31] وأحمد بن فارس اللغوي ينكره أشدّ الإنكار، ويعدّ المترادفات صفات لشيء واحد، لأن الشيء الواحد له اسم واحد، أو ينبغي أن يكون له اسم واحد، وضع له، ثم نعت

---

(29) الكليات 5/ 279.
(30) الكليات 5/ 277.
(31) المزهر 1/ 402.

بنعوت ظنها المتأخرون مترادفات [32]. ولعلّ هذا الاختلاف هو الذي دفع أبا البقاء إلى الحذر والتقييد في تعريف المصطلح بلفظ يرادفه، فاشترط لذلك شرطين:

ـ أولهما: تطابق دلالتي اللفظين المترادفين والمساواة التامة بينهما، وفي ذلك يقول: "حقّ المترادفين صحة حلول كّل منهما محلّ الآخر"[33].

ـ وثانيهما: أن يكون المعرِّف أوضح من المعرَّف، أي أن نفسر الغامض بالواضح، والبعيد الدلالة بالقريب الدلالة، وغير الدقيق في التعبير عن الفكرة بتعبير يعبر عنها تعبيراً دقيقاً قال أبو البقاء: "لا يجوز تفسير الشيء بنفسه، كما لا يجوز بما يكون في معناه إلا إذا كان لفظاً مرادفاً أجلى"[34].

وسواء أكان إقرار الكفوي باستعمال المترادفات مقيداً أم مطلقاً، فإنه لم يستطع أن يقيد صياغة المصطلح أو تعريفه بعد صياغته بقيود الدلالات الحقيقية للألفاظ بل وجد أن استعمال المجاز إلى جانب الحقيقة أمر سائغ، سوّغته الضرورة، لأن العقل يجد نفسه مغلولاً إذا التزم التعامل مع جذور المعاني الحقيقية وحدها بعد أن اكتسبت الألفاظ دلالات مجازية، اقتضاها التقدم العلمي. قال أبو البقاء: "استعمال الحقيقة والمجاز معاً لضرورة التعريف جائز"[35].

وهذا الرأي يلتقي مع الدراسات اللغوية الحديثة في ملتقى واحد، فقد ثبت لأكثر الدارسين المحدثين أن المصطلح لا يلتزم الدلالة الحقيقية للفظ، ولكنه في الوقت نفسه لا ينقضها نقضاً، بل يظلّ على صلة قوية أو ضعيفة بها. "إن المصطلحات لا توضع ارتجالاً، إذ لا بدّ في كل مصطلح من وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة، كبيرة كانت أو صغيرة، بين مدلوله اللغوي ومدلوله الاصطلاحي"[36]. وهذه المشاركة أو المشابهة هي نقطة الاتصال بن معنيي اللفظ الاصطلاحي والحقيقي، وهي البرزخ الذي سماه أبو البقاء المجاز. وعلى هذا فإن المصطلح عند المحدثين، كما هو عند الكفوي: "لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني العلمية. والاصطلاح يجعل إذن للألفاظ ومدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية الأصلية"[37].

فلفظة (الإعراب) قبل أن صبح مصطلحات النحو، كان لها في لغة العرب خمسة معان، وهي: الإبانة، والتكلم باللغة العربية، وامتلاك الجياد العراب، وإصلاح المعدة بعد فسادها، وتحبب المرأة إلى زوجها بتحسنها. قال العكبري: "أعرب الرجل إذا أبان عما في نفسه... وأعرب الرجل إذا تكلم بالعربية

---

[32] انظر الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس ص: 114.

[33] الكليات 5/ 284.

[34] الكليات 5/ 329.

[35] الكليات 5/ 279.

[36] المصطلح النقدي في نقد الشعر ص: 10.

[37] المصدر السابق ص: 10.

وأعرب الرجل إذا كان له خيل عراب... وأعربت معدة الفصيل إذا عربت أي فسدت من شرب اللبن، فأصلحتها وأزلت فسادها... وامرأة عروب أي: متحببة إلى زوجها بتحسنها"[38].

إن هذه المعاني كلها أو بعضها كانت تخامر ذهن الأعرابي في الجاهلية إذا سمع لفظة (الإعراب)، لكنها بعد أن غدت مصطلحاً نحوياً، وشاع استخدامها في نهاية القرن الأول الهجري اكتسبت دلالة أخرى مجازية طغت على معانيها الحقيقية السابقة. فمتى قرأت اليوم أو سمعت (إعراب المضارع) أو (الأسماء المعربة) انصرف ذهنك إلى المعنى الاصطلاحي المحض، أي انتقلت من الحقيقة إلى المجاز، ولم يتخلج في ذهنك من معاني (الإعراب) إلا معناه النحوي الخالص، وهو: "الإعراب اختلاف آخر الكلمة لاختلاف العامل فيها لفظاً أو تقديراً"[39]. وأبو البقاء الكفوي لخّص ذلك كله بسطر وبعض سطر من كلياته حينما قال: "إذا ضمنت كلمة معنى كلمة أخرى، ووصلت بصلتها لم يبق معناها الأول مراداً، وإلاّ لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد، وهو غير جائز"[40].

والمقصود بالصلة المتصلة بالمصطلح القرينة التي تصحبه لتوضح استعماله الاصطلاحي، سواء أجاءت قبله كلفظتي البناء والحركات في قول النحاة: (البناء والإعراب) و(حركات الإعراب)، أم جاءت بعده كلفظتي الأفعال الخمسة ولفظتي المثنى والجمع في قولهم: (إعراب الأفعال الخمسة) و(إعراب المثنى والجمع). ومتى صاحب المصطلح القرينة انصرف الذهن إلى المعنى التخصصي للمصطلح عن معناه الحقيقي الذي وضع له. قال أبو البقاء: "كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً، ودال عليه، بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يسمع من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند عدم قيام القرينة محالا"[41].

والقرينة لا تقطع ارتباط المصطلح بمعناه الحقيقي قطعاً جازماً تاماً، ففي مصطلح الإعراب - على سبيل المثال - حيثما ورد، إشارات خفية إلى معانيه الحقيقية الأولى. فأنت حينما تستعمله بمعناه الاصطلاحي لا تستطيع أن تمحو من ذهنك ما يتراءى لك وراء الحركات الإعرابية من ظلال المعاني الحقيقية، لأن في الإعراب النحوي تحسيناً للفظ وإبانة عن المعنى، وإصلاحاً لفساد اللحن، وتكلما بالعربية على أحسن أوجهها.

إن المعنى الحقيقيّ - وهذا سرّ من أسرار العربية الاشتقاقية الولود - لا يمكن أن يُجتثّ اجتثاثاً من المعنى المجازي، بل تبقى منه ألوان أو أطياف باهتة تخالط الدلالة الاصطلاحية على نحو من الأنحاء. قال

(38) اللباب في علل البناء والإعراب للعكبري/ مخطوطة الأحقاف الورقة 4.

(39) المصدر السابق/ الورقة 4.

(40) الكليات 5/ 320.

(41) الكليات 5/ 143.

أبو البقاء: "كلّ حرف كان له معنى متبادر كالاستعلاء في (على) مثلاً، ثم استعمل في غيره لا يترك ذلك المعنى المتبادر بالكلية، بل يبقى فيه رائحة منه، ويلاحظ معه"(42).

وربما كان التمثيل بحرف اللام المفردة أوفى وأشفى من التمثيل بـ (على) فقد ذكر النحاة أن اللام المفردة الجارة لها وحدها اثنان وعشرون معنى(43)، وإذا كان ردّ هذه المعاني كلها إلى معنى واحد مستحيلاً أو صعباً، فليس من الصعب أن ترد أربعة منها على الأقل إلى معنى واحد، أي: ليس من الصعب أن ترد الاستحقاق في نحو: (الحمد لله) والملك في نحو: ﴿له ما في السموات وما في الأرض﴾ والتمليك في نحو: وهبت لزيد، وشبه التمليك في نحو: ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجاً﴾ أقول: ليس من الصعب ردها إلى معنى الاختصاص. والدليل على ذلك اختلاف النحاة والمفسرين والأصوليين في معاني بعض الأدوات، والدليل على ذلك أيضاً قول ابن هشام: "وبعضهم يستغني بذكر الاختصاص عن ذكر المعنيين الآخرين"(44). أي: الملك والاستحقاق.

ولما كان الجمع بين الحقيقة والمجاز في مصطلح واحد غير جائز كما يقول الكفوي، فإن الشيخ آثر أن يطرح لفظ المجاز ليزيل من التفكير العلمي المنطقي مخايل السمات المجازية، وليحصره في نطاق واقعي دقيق. وهو في مسلكه هذا لا يرى ضيراً في تسمية المصطلح وما يدل عليه (حقيقة عرفية). يقول أبو البقاء: "المجاز المتعارف حقيقة عرفية، والحقيقة اللغوية بالنسبة إلى الحقيقة العرفية عند أهل العرف مجاز"(45).

ألا ترى أن في هذه النقلة من المجاز إلى الحقيقة خطوة علمية جريئة تخطو بالمصطلح إلى الوضوح والدقة، وهي خطوة لابدّ منها لكي تسير العلوم المختلفة بأقدام ثابتة، وأقدامها الثابتة هي مصطلحاتها أو حقائقها العرفية التي ألقت عن مناكبها ظلال الخيال.

وزبدة القول فيما عرضنا من آراء الكفوي في صياغة المصطلح النحوي أنّ هذه الآراء المبثوثة في كتابه (الكليات) استطاعت أن ترصد المسلك الذي يسلكه المصطلح حينما ينتقل لفظه من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية مستعيناً في هذا الانتقال بخصيصة من أهمّ خصائص اللغة العربية، وهي طبيعتها الاشتقاقية الولود التي أشرنا إليها في مقدمة البحث، وأن الدارسين المحدثين توصلوا إلى ما توصل إليه في هذا الميدان. قال الدكتور محمد إبراهيم عبادة: "الحق أن المصطلح تجتمع له مقومات المجاز والنقل والمولد:

أما مقومات المجاز فلأنه عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة...

---

(42) الكليات 5/ 148 ـ 149.

(43) مغني اللبيب 274 ـ 291.

(44) مغني اللبيب 275.

(45) الكليات 5/ 320.

وأما مقومات النقل فلأن من طرائق النقل أن يشيع الاستعمال المجازي، فتنتقل الكلمة إلى ما يسمى المجاز الراجح، ثم يصير بغلبة الاستعمال منقولاً إلى المعنى الجديد.

وأما مقومات المولد.. فيراد باللفظ المولد ما نقله المولدون بطرق التجوز والاشتقاق من معناه الوضعي اللغوي الذي عرف به في الجاهلية وصدر الإسلام إلى معنى آخر تعورف"[46]. وبعد أن يصقل الاستعمال المصطلح ينسى الناس معناه المجازي فينقلب إلى ما يشبه المعنى الحقيقي، أو ينقلب ـ كما ذكر الكفوي ـ إلى حقيقة عرفية.

"وتصبح الدلالة الجديدة دلالة حقيقية ينصرف الذهن إليها مباشرة عند سماع المصطلح، وتنسى العلاقة المجازية"[47]. وقال الدكتور علي عبد الواحد وافي ـ وفي قوله مظاهرة لما ذهب إليه الكفوي ـ :"كثرة استخدام الكلمة في معنى مجازي تؤدي غالباً إلى انقراض معناه الحقيقي، وحلول هذا المعنى المجازيّ محله"[48].

والخلاصة أن انتقال الدلالة من الحقيقة إلى المجاز أو من المحسوس إلى المجرد ظاهرة عامة في اللغات، وقد تكون هذه الظاهرة أخصب الظواهر في تطور الدلالات، وأقوى العوامل على ظهور المصطلحات. ومما ساعد العربية على استخدام هذه الظاهرة في التجدد والنماء طبيعتها الاشتقاقية، ودقة التصور في الفكر العربي، فقد كان العرب يفجرون هذه الطاقة الكامنة في لغتهم كلما أحوجهم تطورهم إلى مصطلحات جديدة، فيثرون لغتهم بلغتهم ولا يتطفلون على اللغات الأخرى بالترجمة والتعريب إلاّ في حالات نادرة.

3 ـ تعريف المصطلحات النحوية:

عاش أبو البقاء الكفوي في القرن الحادي عشر الهجري أي في عصر الاستقصاء والإحصاء وتصنيف الموسوعات الجامعة، ولم يعش في عصر الابتكار وصياغة المصطلحات، فمن الإجحاف أن يطالبه الباحث بوضع مصطلحات جديدة لعلوم قديمة، وجدها ناضجة قبل أن يتمرس بها. ومن هذه العلوم الفقه، وأصوله والفلسفة، والمنطق والنحو، وهي العلوم التي ملأت مصطلحاتها كتابه (الكليات).

إن المصطلحات لا تصاغ إلاّ حينما ترقى العلوم، ورقيها يحفز المبدعين إلى البحث عن أوعية لفظية تستوعب ما يبدعون من أفكار جديدة، وتنقلها إلى سواهم، فالمصطلح يولد من الفكرة، والفكرة لا تولد منه، فمن لم يتمخض عصره أو فكره عن علم جديد فليس في حاجة إلى مصطلح جديد.

---

[46] معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والبلاغة ص: 8 ـ 9.

[47] المصدر السابق ص: 10

[48] علم اللغة ص: 294.

أما تعريف المصطلحات القديمة لتوضيح دلالاتها فله عند الباحثين شأن آخر، إذ المفروض أن يتمّ اللاحقون عمل السابقين، فإذا وجدوا في التعريفات أو الحدود الموروثة خللا أصلحوه، أو غموضاً أوضحوه، لينقلوا ما احتملوا جلياً نقياً من الأوشاب، فهل نهض الكفوي بهذا العبء، وكيف جاءت تعريفاته في (كلياته)؟ أكانت تكراراً لتعريفات الأقدمين بما فيها من وضوح وغموض أم حاولت أن تكون أتمّ منها وأوضح؟.

قبل أن ننظر في تعريفات المصطلحات الواردة في (الكليات) يحسن بنا أن نتذكر ما تذكر كتب المنطق والأصول من أنواع التعريفات، وأبرزها ثلاثة أنواع: التعريف اللفظي والتعريف الاسمي (أو الرسمي)[49].

أبسط هذه الأنواع التعريف اللفظي "وهو تعريف اللفظ بلفظ آخر مرادف له أوضح منه عند السامع"[50].

كأن نقول: الخالفة اسم الفعل.

والنوع الثاني يسمى التعريف الاسمي، "وهو التعريف لماهية متخيلة في الذهن ولا يعلم لها أفراد موجودة في الخارج... كتعريف العنقاء بأنه طائر طويل العنق يصطاد الصبيان"[51]. وهذا النوع لا يصلح لتعريف المصطلحات النحوية، لأن النحو يدرس كلام العرب المستعمل في الواقع لا كلاماً متخيلاً لم تجر به ألسنتهم.

وثالث الأنواع ـ وهو أهمها ـ التعريف الحقيقي" وهو التعريف بالحدّ أو بالرسم لماهية لها أفراد موجودة في الخارج"[52] كتعريف الاسم المقصور بأنه "اسم معرب آخر ألف ثابتة، سواء أكتبت بصورة الألف كالعصا، أم بصورة الياء كموسى"[53].

أما التعريف اللفظي فهو كثير الشيوع في كليات الكفوي، من ذلك قوله: "الحضّ كالحث: التحريك"[54]. غير أن الكفوي لم يكن يكتفي في أغلب الأحيان بهذا النمط من التعريف، بل كان يشفعه بتعريف حقيقي يكمله، كقوله في تعريف الاستثناء: "الاستثناء في اللغة المنع والصرف، والاستثناء إيراد لفظ يقتضي رفع ما يوجبه عموم اللفظ أو رفع ما يوجبه اللفظ"[55].

---

(49) انظر المستصفى من علم الأصول ص: 12.
(50) ضوابط المعرفة 393.
(51) المصدر السابق ص: 393.
(52) المصدر السابق ص: 393.
(53) جامع الدروس العربية: 1/ 102.
(54) الكليات: 2/ 267.
(55) الكليات: 1/ 134.

وقد يهمل الكفوي تعريف اللفظ ويجتزئ من التعريف اللفظي بتفسير الصيغة الصرفية للكلمة، ومن ذلك قوله في تعريف التعجب: "التعجب هو بالنظر إلى المتكلم، والتعجيب بالنظر إلى المخاطب" يريد أن صيغة (تفعّل) للفعل اللازم، وصيغة (فعّل) للفعل المتعدي، وأن الصيغة تمنح الألفاظ المختلفة المعاني والجذور المتفقة الصيغة دلالة مشتركة، عبر عنها الكفوي بقوله: كل لفظ فله معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه، ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته أي حركاته وسكناته وترتيب حروفه"[56]. وقد يفضي به تفسير الصيغة أو التمثيل لها إلى الخطأ كقوله: "وفَعَال كقطام أمر"[57]. فقطام من أعلام النساء، أو الصقر اللاحم[58]، وليست اسم فعل للأمر. ولو قال: كحذَار ونزالِ لكان أجود وأدق.

وفي هذه التعريفات اللفظية قد يختلط التعريف والتفسير بالإعراب، كقوله: "كما تدين تدان: الكاف في محل النصب نعتا للمصدر أي: تدان ديناً مثل دينك"[59]. وقد يضعف التفسير ويطغى عليه التمثيل، فلا يبقى من التعريف سوى الأمثلة، كقوله في تعريف مصطلح النحو: "النحو: نحوت نحوك قصدت قصدك، ومررت برجل نحوك أي مثلك، ورجعت إلى نحو البيت إي جهته، وهذا الشيء، على أنحاء أي أنواع، وعندي نحو ألف درهم أي مقدار ألف درهم"[60]. ألا ترى كيف شغل التعريف اللغوي أبا البقاء عن التفسير الاصطلاحي؟ وكيف اقتصر في هذا التعريف على ضرب الأمثلة، وترك للقارئ أن يستنبط المعنى اللغوي، وهو أن النحو: المثل أو الجهة.

وأما التعريف الحقيقي فهو كما يقول الغزاليّ "يطلب به ما هية الشيء وحقيقة ذاته"[61]. وهو عند الكفوي كثير الشيوع، ومنه قوله في تعريف التميز: "التميز ما يرفع الإبهام من المفرد"[62].

والكفوي لا يكتفي بذكر حقيقة الشيء حينما يعرفه، بل يشفع التعريف أحياناً بالأمثلة الموضحة، كقوله في حدّ المتعدي واللازم وغير اللازم:

"المتعدي كل فعل كان فهمه موقوفاً على فهم غير الفاعل فهو المتعدي كضرب... وكلّ فعل لا يتوقف فهمه على فهم أمر غير الفاعل فهو غير المتعدي كخرج... وكل فعل نسبته إلى جميع الأعضاء

(56) الكليات: 5/ 142.
(57) الكليات: 3/ 332.
(58) انظر القاموس المحيط ولسان العرب (قطم).
(59) الكليات: 4/ 130.
(60) الكليات: 4/ 375.
(61) المستصفى من أصول الفقه ص: 12.
(62) الكليات: 2/ 63.

وكل ما كان من الأفعال خلقة وطبيعة لا تعلق له بغير من صدر عنه فهو لازم نحو: قام وصام وجلس"[63].

والكفوي في مثل هذا النمط من الحدّ قد يغفل جانباً من الحقيقة الذاتية، كقوله في تعريف الحال: "الحال كل اسم نكرة منتصب بعد تمام الكلام فهو الحال"[64]. ففي هذا التعريف إغفال لبيان هيئة الفاعل والمفعول، وهو ما ذكره الجرجاني بقوله: "الحال ما بين هيئة الفاعل أو المفعول به لفظاً نحو: ضربت زيداً قائماً، أو معنى نحو: زيد في الدار قائماً" [65]. وأدق من التعريفين قول ابن هشام: "الحال وصف فضلة مذكور لبيان الهيئة"[66]. وهذا لا يعني أن ابن هشام قد استوفى بتعريفه ماهية الحال. إن في الحال عنصراً زمنياً لم يحط به تعريفه، وأشار إليه الدكتور شوقي ضيف، فقال: "إذا قلت: جاء محمد مبتسماً كان الابتسام صفة لمحمد في وقت معين، هو وقت المجيء أو وقت الفعل، فهو صفة مقيدة بزمان معين، ومن أجل ذلك يحسن أن يوضع له هذا التعريف: الحال صفة لصاحبها نكرة مؤقتة منصوبة"[67].

وليس من السهل أن تلتمس التعريف الجامع المانع لكل مصطلح عرّفه الكفوي في كلياته. لأنك إذا حرصت على أن تعرف المصطلح تعريفاً حقيقياً فعليك "أن تذكر جميع ذاتياته وإن كانت ألفاً، ولا تبالي بالتطويل، لكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص"[68]. وهيهات أن يتسنى ذلك للكفوي في مصطلحات الكليات كلها، فقد رأيت كيف اختلفت تعريفات الحال عند النحاة، وكيف أغفل ابن هشام في تعريفه عنصر الزمان، وابن هشام من أعمق النحاة تفكيراً، وأدقهم تعبيراً، فكيف تطالب عالماً غير متخصص بأن تكون تعريفاته كلها جامعة مانعة في كتاب يضم ستة آلاف مادة متعددة الموضوعات!؟

ومما يميز حدود الكفوي الموازنة بين الأشباه والنظائر، فإذا عرّف الإلغاء شفعه بتعريف التعليق، ولم يعبأ بالترتيب المعجمي، وإذا حدّ الشاذّ قرنه بالنادر والضعيف ليميز شيئاً من شيء، ويكشف الشبهات عن المتشابهات. قال في حدّ الإلغاء: "الإلغاء ترك العمل لفظاً مع امتناعه معنى، والتعليق ترك العمل لفظا مع إعماله معنى"[69] وقال في حدّ الشاذّ: "الشاذّ هو الذي يكون وجوده قليلاً لكن لا يجيء على القياس"[70]. ثم قال: "الضعيف هو الذي يصل حكمه إلى الثبوت... والنادر ما قلّ وجوده إن لم

---

(63) الكليات: 4/ 192.
(64) الكليات: 2/ 187.
(65) التعريفات ص: 95.
(66) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 2/ 77.
(67) تجديد النحو ص: 33.
(68) المستصفى ص: 67.
(69) الكليات: 5/ 270.
(70) الكليات: 5/ 270.

يكن بخلاف القياس مثل (خزعال)... والمطرد لا يتخلف، والغالب أكثر الأشياء ولكنه يتخلف، والكثير دونه، والقليل دون الكثير، والنادر أقلّ من القليل"[71].

وكان الكفوي إذا أدرك أن الحدّ لم يوفّ المحدود حقّه من التوضيح ولم ينقع غلة القارئ أعمل مبضع التفصيل فيما أجمل. من ذلك قوله بعد تعريف الشاذ والضعيف: "والشاذ المقبول هو الذي يجئ على خلاف القياس ويقبل عند الفصحاء والبلغاء. والشاذ المردود هو الذي يجئ على خلاف القياس ولا يقبل عند الفصحاء والبلغاء. والمراد بالشاذ في استعمالهم ما يكون بخلاف القياس من غير نظر إلى قلة وجوده وكثرته. والضعيف ما يكون في ثبوته كلام كقُرطاس بالضم"[72].

وربما شغله التقسيم عن التعريف، فراح يذكر الأنواع والفروع، ويهمل حدّ الأصل. ففي حديثه عن النفي اجتزأ من التعريف بالأنواع، فذكر نفي الشمول، ونفي الجنس، ونفي الصفة، ونفي الذات، ونفي العام، ونفي الخاص[73]، ولكنه لم يعرف النفي نفسه. وكلامه - على قصوره - أشفى للنفس من تعريف القاضي زكريا بن محمد الأنصاري الذي عرف النفي بالنفي فقال: "النفي قول دال على نفي الشيء"[74].

4. مناقشة الكفوي في تعريفاته:

ذكر أبو البقاء في الجزء الخامس من كلياته مئات المسائل المفردة المتصلة بالنحو والصرف، والمضمخة بالمنطق وأصول الفقه، والقادرة على ضبط التفكير والتعبير بضوابط منطقية، وعلى تقييد الحدود والتعريفات بقيود تجعلها أقرب إلى الدقة، وتعصمها من اللبس، من ذلك قوله: الاستعمال الغالب يستدل به على الوضع والأصالة إذا لم يكن ثمة معارض"[75]. وقوله: "الأحكام اللغوية لا يمكن إثباتها بمجرد المناسبات العقلية القياسية، بل لابد من أن تكون معتبرة في الاستعمالات اللغوية"[76]. وقوله: "ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز"[77]. وقوله: "مجرد الجواز العقلي لا يكفي في نقص

[71] الكليات: 3/ 63.
[72] الكليات: 3/ 63.
[73] انظر الكليات: 4/ 332.
[74] الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة 84.
[75] الكليات: 5/ 229.
[76] الكليات: 5/ 229.
[77] الكليات: 5/ 395.

التعريفات"[78] وقوله: "مجرد الجواز اتفاقاً"[79]. وقوله: "المتضمن معنى الشيء لا يلزم أن يجرى مجراه في كل شيء"[80].

وقوله: "التعريفات لا تقبل الاستدلال لأنها من قبيل التصورات، والاستدلال إنما يكون في التصديقات"[81]. وقوله: "التمثيل يثبت القاعدة سواء أكان مطابقاً للواقع أم لا، بخلاف الاستشهاد"[82] وقوله: "المشاركة في بعض الأحوال لا تنافي التخالف في الحقيقة"[83].

وقوله: "الاستغراق معنى مغاير للتعريف لوجوده حيث لا يتوهم هناك تعريف، نحو: كل رجل، وكل رجال، ولا رجل ولا رجال"[84].

ولم يكتف بهذه الضوابط المنطقية العامة وبأمثالها، بل حاول أن يحدّ نفسه، أي حاول أن يعرف التعريف، فقال: "الحدّ تارة يقصد لإفادة المقصود وحينئذ لا يذكر فيه الحكم، وتارة لإفادة تمييز مسماه عن غيره، وحينئذ يدخله الحكم، لأن الشيء قد يتميز بحكمه لمن تصوره بأمر يشاركه فيه غيره"[85].

ولك أن تعارض أمثال هذه المقاييس والموازين العقلية المفردة، فتقول: إنها ضوابط منطقية عامة، تضبط حدود الفلسفة وأصول الفقه كما تضبط حدود اللغة والنحو والصرف. وليس في اعتراضك ما يضرها، فإن جدواها في ضبط العلوم المختلفة لا تضعف لتعريفات النحو "فمن الحقائق التي تكاد تكون مستقرة عند الدارسين المنصفين أن العلوم العربية والإسلامية لا ينبغي أن يدرس كل واحد منها بمعزل عن الآخر، وذلك لأن هذه العلوم جميعها نشأت من أجل هدف واحد، هو خدمة النصّ القرآني الكريم. ومن ثمّ صدرت عن مصادر واحدة، وتأثرت بعقلية واحدة. ومن هنا كان التأثير المتبادل بينها جميعاً في المنهج وفي التطبيق وفي المصطلح وفي التعبير"[86].

فإذا كانت العلوم العربية والإسلامية تتقارض التأثير في المنهج وفي المنطق وفي المصطلح وفي التعبير، وهي حصاد أجيال متعاقبة، فكيف لا تتبادل التأثير وهي مجتمعة في عقل عالم واحد كأبي البقاء الكفوي؟ لقد كنا نودّ لو استطاعت مئات الضوابط التي ذكرنا عشراً منها أن تعمل عملها في المصطلحات

---

[78] الكليات: 5/ 295.
[79] الكليات: 5/ 296.
[80] الكليات: 5/ 295.
[81] الكليات: 5/ 298.
[82] الكليات: 5/ 281.
[83] الكليات: 5/ 328.
[84] الكليات: 5/ 226.
[85] الكليات: 5/ 161.
[86] مصطلح الحديث ص: 5 ــ 6.

النحوية التي ذكرها الكفوي في كلياته، فتكشف عنها اللبس ولا سيما في صياغة الحدود. ومطلبنا هذا المشروع سائغ، لأن الغرض الأول من تأليف (الكليات) جمع المصطلحات وتعريفها، شأنه في ذلك شأن التعريفات للجرجاني. ولو أن الكفوي كان على الدقة أحرص منه على الجمع لا هتدى بما في كتب الأصوليين من مقدمات تحدّ الحدّ وتبين أنواعه، وتحذر المشتغلين بالعلوم العقلية من الزلل في فهم المصطلح وإفهامه، وتفقهم على الأصول المتبعة في صوغ التعريفات. وحسبك أن تنظر في كتاب واحد من كتب الأصول ـ ومنها المستصفى من علم الأصول للغزالي ـ لتقف على القوانين الدقيقة التي استطاع الأصوليون ـ والكفوي واحد منهم ـ أن يضبطوا بها تفكيرهم، وأن يحتكموا إليها في وضع تعريفاتهم.

ذكر الغزالي في مقدمة المستصفى ستة قوانين يلتزمها الأصوليون في صوغ الحدود، وشفع كل قانون بمثال أو أكثر، وفرع ما يحتاج منها إلى تفريع. أول هذه القوانين "أن الحدّ إنما يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات"[87] وثانيها "أن الحاد (أي واضع الحدّ) ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية"[88] والثالث "أن ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحده حداً حقيقياً فعليك فيه بوظائف لا يكون الحدّ حقيقياً إلاّ بها، فإنْ تركتها سميناه رسمياً أو لفظياً"[89] والرابع "أن الحدّ لا يحصل بالبرهان"[90] وخامس القوانين مخصص "لحصر مداخل الخلل في الحدود"[91] والقانون السادس" في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حدّه إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم"[92].

ونحن، على إقرارنا بأن الكاتب مسؤول عما يكتب، نُقرُّ في الوقت نفسه بأن القدر الأكبر من تعريفات الكليات النحوية مقتبس من كتب السابقين اقتباساً دقيقاً، سواء أصرح بذلك الكفوي أم لم يصرح، وعدم التصريح أغلب. فإذا قرأت تعريفه للمثنى بأنه "ما دلّ على اثنين بزيادة في آخره، صالح للتجريد، وعطف مثله عليه"[93] التمع في ذهنك تعريف ابن عقيل وغيره، وخيل إليك أنه مأخوذ من شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك. وإذا قرأت تعريف الضعيف الذي ذكرناه قبل تذكرت كلام الجرجاني في تعريفه، وهو قوله: "الضعيف ما يكون في ثبوته كلام، كقُرطاس بضم القاف في: قِرطاس بكسرها"[94].

---

(87) *المستصفى من علم الأصول ص: 12.*
(88) *المصدر السابق ص: 13.*
(89) *المستصفى من علم الأصول ص: 15.*
(90) *المصدر السابق ص: 17.*
(91) *المصدر السابق ص: 18.*
(92) *المصدر السابق ص: 19.*
(93) *الكليات: 4/ 230 وانظر شرح ابن عقيل: 1/ 49.*
(94) *التعريفات ص: 150 وانظر الكليات 3/ 63.*

وإذا كان الكفوي يغفل أسماء الكتب التي ينقل منها في كل حين، فإنه يذكر أسماء النحاة في بعض الأحيان. ومن ذلك قوله: "قال ابن سينا: الإرادة شرط الدلالة"[95]، وقوله: "دعوى دلالة الحرف على معنى في غيره، وإن كان مشهوراً، إلا أن ابن النحاس زعم أنه دال على نفسه في نفسه، وتابعه أبو حيان"[96].

وإغفال المصادر سمة تستطيع أن تسم بها أكثر كتب المتأخرين من المؤلفين ولا سيما الموسوعات العامة، وهذا الإغفال يعود على المؤلف بالضرر، لأنه يحمّله أوزار السابقين.

والسمة الثانية التي تسم تعريفات الكفوي إغراقها في التجريد، لتأثرها الشديد بآراء المناطقة وأساليبهم في التفكير والتعبير، من ذلك قوله في تعريف النكرة: "هي ما لا يدل إلاّ على مفهوم من غير دلالة على تمييزه وحضوره، وتعيين ماهيته من بين الماهيات"[97]. وتعريف النكرة عند الأقدمين، ومن بينهم ابن عقيل: "النكرة ما يقبل (أل)، وتؤثر فيه التعريفات، أو يقع موقع ما يقبل (ال)"[98]. وتعريفها عند عباس حسن من المحدثين: "النكرة اسم يدل على شيء واحد، ولكنه غير معين"[99].

ومن تعريفاته المتأثرة بعبارات المناطقة وكلفهم بالألفاظ الشديدة التجريد، كالموجود بالفعل والموجود بالقوة، والعدميّ والوجوديّ، قوله في تعريف الضمائر المستترة: "الضمائر المستترة في الأوامر كلها لفظ بالقوة، أي: في قوة المنطوق به"[100]. وقوله في باب التذكير والتأنيث: "تعريف المذكر عدمي، وتعريف المؤنث وجودي"[101].

والسمة الثالثة مزج بعض الحدود النحوية بالأحكام الفقهية. وعلة هذا المزج طبيعة الكاتب والكتاب، فإنّ فقه الكفوي بزّ نحوه أو طغى عليه، وإن كتابه موسوعة إسلامية عامة، لا يمكن فصل علم من علومها عن سواه من العلوم الأخرى. قال في تعريف التابع: "هو إنْ كان بواسطة فهو العطف بالحرف، وإن كان بغير واسطة، فإن كان هو المعتمد بالحدث فهو البدل، وإلاّ فإن كان مشروط الاشتقاق فهو الصفة، وإلا فإن اشترطت فيه الشهرة دون الأول فهو عطف البيان، وإلا فهو التوكيد... والتابع لا يفرد بالحكم. ومن فروعها الحمل يدخل في بيع الأم تبعاً، ولا يفرد بالهبة والبيع. والتابع يسقط

---

[95] الكليات: 5/ 183.
[96] الكليات: 5/ 183.
[97] الكليات: 224.
[98] شرح ابن عقيل: 1/ 73.
[99] النحو الوافي: 1/ 208.
[100] الكليات: 5/ 326.
[101] الكليات: 5/ 275.

بسقوط المتبوع، ولهذا إذا مات الفارس سقط سهم الفرس[102] لا عكسه". وإذا تذكّرت أن السيوطي ألف الأشباه والنظائر في النحو على غرار تأليفه الأشباه والنظائر في الفقه، أدركت مبلغ امتزاج الفروع المختلفة للثقافة الإسلامية، وأسغت صنيع الكفوي أو سوّغته.

والسمة الرابعة الافتقار إلى الدقة في بعض التعريفات، ومخالفة الشروط التي نصّ عليها المناطقة والأصوليون في تعريفات أخرى. فقد يتراءى له التعريف صورة شعرية، تصرفه عن التعريف العلمي المنطقي، فيثبتها، وينسى ما أخذ به نفسه من شروط الحدّ الجامع المانع كقوله: "الأسماء المشتقة كالجماعة المتصاحبة من الناس"[103]. فإن كان مقصده من هذه العبارات الإشارة إلى تحدّر المشتقات من جذر ثلاثي واحد فإنّ تعريفه غير دقيق، لأن الجماعة المتصاحبة قد تنتمي إلى أسر مختلفة ولو قال: كالعشيرة أو الأسرة الواحدة لكان كلامه أقرب إلى الصواب، ولكنه لا يكون تعريفاً حصيفاً.

وقد يضيق الكفوي بالتعريف المفصل، فيسقط الضوابط والقيود التي نصّ عليها الغزالي، فيدخل تعريفه الخلل، أو يعروه النقص. إن على الحادّ أن يذكر صفات المحدود الذاتية ولو بلغت ألفاً حرصاً على الدقة، والشيخ لم يكن حريصاً عليها في بعض الحدود. ومن ذلك قوله في تعريف المبتدأ: "كل اسم ابتدأته، وعريته من العوامل اللفظية فهو المبتدأ، وعامله معنى الابتداء"[104]. وأدقّ من هذا التعريف قول ابن هشام: "المبتدأ اسم مجرد من العوامل اللفظية، أو بمنزلته، مخبر عنه، أو وصف رافع لمكتفى به"[105] فقد جاء تعريف ابن هشام أجمع لصفات المبتدأ الذاتية، وأنفى للخلل، وأبعد عن مزالق الزلل، يدلك على ذلك قوله في توضيح التعريف: "والذي بمنزلة الاسم: أن تصوموا وتسمع بالمعيدي، والذي بمنزلة المجرد من العوامل: ﴿هل من خالق غير الله﴾"[106]. فإن لفظة (خالق) جرت بـ (من) لفظاً، وإن كانت مرفوعة المحلّ على الابتداء، فهي ليست مجردة من العوامل اللفظية تجرداً تاماً، بل هي في منزلة المجردة.

والسمة الخامسة التناقض في بعض الأحيان. قال الكفوي في تعريف الحذف والإضمار:

"الحذف إسقاط الشيء لفظاً ومعنى، والإضمار إسقاط الشيء لفظاً لا معنى"[107] ثم قال في تعريف المضمر والمحذوف: "المضمر له وجود حقيقي، فإنه باق معناه وأثره أيضاً.

---

(102) الكليات: 2/ 98.

(103) الكليات: 5/ 294.

(104) الكليات: 4/ 189.

(105) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: 1/ 131.

(106) المصدر السابق: 1/ 132.

(107) الكليات: 2/ 226.

والمحذوف، وإن أسقط لفظه، لكن معناه باق، وينتظمه المقدر"[108]. ألا ترى كيف ذكر في الجزء الثاني من كلياته أن الحذف إسقاط الشيء لفظاً ومعنى ثم ذكر في الجزء الرابع أنه إسقاط لفظي، وأن المعنى يبقى ولا يسقط؟

وسادسه السمات التعميم في إطلاق بعض الأحكام، وحرص المؤلف على ابتداء كثير من حدوده بلفظ (كل). وهذا التعميم يسقط من الحساب النادر والشاذ والضعيف، والمُنَبِّهَةَ على الأصل، وضرائر الشعر، واختلاف اللهجات، ويحاول أن يقدّ الحدّ على قدّ المطرد، وحينئذٍ قد ينتهي الحدّ إلى مزالق منها افتقاره إلى الجمع والمنع، أو التواء عبارته، أو إرباك القارئ في الوقوف على دلالته، ولا سيما حينما يكون الحدّ عطلا من الأمثلة الموضحة. فإذا شفع التعريف بالمثال وضع مفتاح الفهم في يد القارئ، ومن ذلك قوله: "كل نفي أو شرط في معناه داخل على كل مضاف إلى نكرة فإنه يراد به نفي الشمول، لا شمول النفي"[109]. "كل منطوق أفاد شيئاً بالوضع فهو كلمة"[110].

"كل كلام مستقل إنْ زدت عليه شيئاً غير معقود بغيره ولا مقتضى لسواه فالكلام باق على حاله نحو: زيد قائم، وما زيد بقائم"[111].

"كل كلام إنْ زدت عليه شيئاً مقتضياً لغيره معقوداً به فإنه عاد الكلام ناقصاً مثل قولك: إنْ قام زيد"[112].

ولعلّ شغف الكفوي بلفظه (كلّ) وما تدل عليه من تعميم واستقصاء وإحاطة كان أحد الأسباب التي جعلته يسمي كتابه هذا (الكليات)، فأصاب الجمال وأخطأ الدقة.

و- تلخيص واقتراح:

نخلص مما عرضنا إلى أن المصطلحات النحوية ظهرت في نهاية القرن الأول الهجري، ولم تكن في ذلك الوقت أكثر من براعم يسيرة صغيرة تمثل مقدار ما عرف النحاة الأوائل من علم النحو، وازدهرت في القرن الثاني حينما هيأ الله لدوحة اللغة والنحو من يتعهدها بالرعاية كالخليل وسيبويه والأخفش، ثم انعقدت ثمارها وآتت أكلها في القرن الثالث الهجري بعد أن نشب الخلاف واحتدم بين نحاة البصرة ونحاة الكوفة، وفي هذا الخلاف ظهر البصريون على الكوفيين، فرسخت مصطلحات البصرة، ودلّ رسوخها على أنها أدق من مصطلحات الكوفة وأحقّ بالبقاء.

---

[108] الكليات: 4/ 300.
[109] الكليات: 4/ 332.
[110] الكليات: 4/ 75.
[111] الكليات: 4/ 75.
[112] الكليات: 4/ 75.

أما تعريف هذه المصطلحات وتحديد دلالاتها بحدود جامعة مانعة فقد تأخر ظهورهما ، وظلت الحدود بعد رسوخ المصطلحات التي وضعها البصريون تتقلب بين أيدي النحاة ، ويعروها في أثناء تقلبها التحوير والتغيير على نحو مستمر ، وتتأثر بثقافة واضعيها تأثراً قوياً ، ولكنّها لم تبلغ من النضج والاكتمال ما بلغته صياغة المصطلحات.

ولهذا ظلّ النحاة المتخصصون ومصنفو دوائر المعارف العامة - والكفوي واحد منهم - يحاولون أن يعيدوا النظر في التعريفات القديمة ، لعلهم يكشفون عنها غلائل اللبس ، ويحذفون منها الفضول ، ويكملون النقص ، فوفّق المتخصصون كابن هشام ، ولم يوفق أصحاب الموسوعات غير المتخصصة كأبي البقاء الكفوي.

وإذا كان للمنشغلين بالنحو في العصر الحاضر من جهد يضيفونه إلى ما بذله السابقون فهو العكوف على الحدود ، ودراستها دراسة تحليلية دقيقة ، تكشف عن دلالاتها وقدرتها على توضيح المصطلحات ، وجلاء ما يمكن جلاؤه من الحدود الغامضة ، وطرح الجديد من التعريفات المقترحة على صفات المجلات العلمية المتخصصة التي تصدرها مجامع اللغة العربية بغية مناقشته وصوغه على نحو دقيق صياغة علمية منطقية ، تجلو الغامض ، وتكمل الناقص ، وتحذف الفضول ، وتعين الناشئة على إدراك المفهوم النحوي إدراكاً عميقاً لا تشوبه شائبة من حيرة أو ارتباك.

مصادر البحث

1 ــ *الأعلام ــ خير الدين الزركلي ــ بيروت دار الملايين 1986م.*

2 ــ *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ــ ابن هشام الأنصاري ــ تح السقا والأبياري والشلبي ــ دار إحياء التراث العربي بيروت 1980.*

3 ــ *إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ــ إسماعيل باشا البغدادي ــ دار الفكر 1982م.*

4 ــ *تاج العروس ــ المرتضى الزبيدي ــ طبعة الكويت 1969م.*

5 ــ *تجديد النحو ــ د. شوقي ضيف ــ دار المعارف الطبعة الثانية 1986م.*

6 ــ *التعريفات ــ علي بن محمد الجرجاني ــ ضبطه محمد بن عبد الحكيم القاضي ــ دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني 1991م.*

7 ــ *تهذيب اللغة ــ أبو منصور الأزهري ــ تح عبد السلام محمد هارون ومحمد علي النجار ــ دار القومية العربية 1964م.*

8 ــ *جامع الدروس العربية ــ مصطفى الغلاييني ــ المكتبة العصرية صيداً وبيروت 1985م.*

9 ـ الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة ـ زكريا بن محمد الأنصارى تح د. مازن المبارك ـ دار الفكر المعاصر بيروت 1991م.

10 ـ شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك ـ بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصرى ـ دار الفكر 1991 م.

11 ـ الصاحبي في فقه اللغة ـ أحمد بن فارس ـ تح السيد أحمد صقر ـ مطبعة البابي الحلبي مصر 1977م.

12 ـ ضوابط المعرفة ـ عبد الرحمن حسن حبنكي الميداني ـ دار القلم بيروت 1981م.

13 ـ علم اللغة ـ د. علي عبد الواحد وافي ـ مكتبة نهضة مصر 1382هـ.

14 ـ القاموس المحيط ـ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادى ـ مؤسسة الرسالة بيروت 1987م.

15 ـ الكتاب ـ سيبويه تح: عبد السلام محمد هارون ـ دار الكاتب العربي القاهرة 1966م.

16 ـ الكليات ـ أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي ـ تح د. عدنان درويش ومحمد المصري ـ وزار الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1981م.

17 ـ اللباب في علل البناء والإعراب ـ مخطوطة الأحقاف ـ عن صورة لها في معهد المخطوطات العربية بالكويت.

18 ـ لسان العرب ـ ابن منظور ـ مصورة عن طبعة دار صادر بيروت 1955م.

19 ـ المدارس النحوية ـ د. شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة 1976م.

20 ـ المدارس النحوية أسطورة وواقع ـ د، إبراهيم السامرائي ـ دار الفكر 1987م.

21 ـ المزهر في علوم اللغة ـ جلال الدين السيوطي ـ تح جاد المولى وأبو الفكر 1987م.

22 ـ المستصفى من علم الأصول ـ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ـ دار الكتب العلمية بيروت عن طبعة بولاق 1322هـ.

23 ـ المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث ـ الأمير مصطفى الشهابي ـ مجمع اللغة العربية بدمشق 1988.

الشروح والحاشية
في التراث العربي الإسلامي
مخطوطة شرح التفتازاني على النسفي نموذجاً

أ. د. عبد الإله نبهان [1]

إن الناظر في الفهارس التي فهرست التراث العربي لتذهله كثرة ما ألف من شروح وحواشٍ وتعليقات وما يلحق بها( )، وقد أكثر المتأخرون من التأليف في هذا المجال، حتى إنّ بعضهم لم يؤلف غير الشروح أو ما في حيّزها، فعبد القادر البغدادي (ت 1093هـ) ألف أهم كتبه وأوسعها وأغناها في شرحه لشواهد الرضي الأستراباذي (ت 686هـ)

وذلك في شرحه على كافية ابن الحاجب (ت 646هـ) وسمّى شرحه "خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب" ثم شرح بعد ذلك شواهد كتاب مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام الأنصاري (ت 761هـ)(3)

ولم يكن هذا الاتجاه إلى الشرح دأب المتأخرين حسب ظن كثيرين، بل إن المتقدمين أقدموا عليه وجعلوه ديدنهم، وهكذا نرى أن كتاب سيبويه (ت 180هـ) لم يكد ينتشر في مجالس العلم آنذاك حتى تصدى لـه نفر من الشراح، فشرحه الزيادي[4] (ت 249هـ) في كتاب: شرح كتاب سيبويه. وصنف أبو العباس المبرد (ت 285هـ): المدخل إلى كتاب سيبويه وشرح شواهد كتاب سيبويه، ومعنى كتاب

---

(1) أستاذ جامعي سوري.

(2) انظر على سبيل المثال كتاب الفهرست لابن النديم، وأيّ فهرس للمخطوطات العربية كفهارس المكتبة الظاهرية بدمشق مثلاً.

(3) خزانة الأدب لـه طبعة قديمة متداولة على هامشها شرح شواهد الألفية للعيني (ت 855هـ) وتقع في أربعة مجلدات ط بولاق. ثم نشرت في ثلاثة عشر مجلداً مع فهارس شاملة بتحقيق المرحوم الأستاذ عبد السلام محمد هارون.

(4) الفهرست: 63.

سيبويه، والزيادة المنتزعة من كتاب سيبويه[5]، وصنف الزجاج (ت 311هـ) شرح أبيات سيبويه[6]، كما صنّف ابن السراج (ت 315هـ) صاحب الأصول في النحو كتاب: شرح كتاب سيبويه[7]، وبعده صنّف أبو بكر مبرمان (ت 326هـ) شرح كتاب سيبويه وشرح شواهد كتاب سيبويه[8] وفي القرن نفسه صنّف أبو سعيد السيرافي (ت 368هـ) شرحه العظيم لكتاب سيبويه[9] وصنّف الرّماني (384هـ) شرحه للكتاب أيضاً[10].

وأقف هنا عند القرن الرابع ولا أعرج على الأندلس، ومع ذلك فإن عدد هذه الشروح خلال مئتي عام أمر ملفت للنظر وداعٍ إلى التساؤل أكان مؤلفو هذه الشروح يكرر أحدهم ما يقوله الآخر ويتبع اللاحق منهم السابق.أم كانَ لكل منهم خصوصيته وطريقته ومنهجه؟!

الحقيقة أنه لم يصل إلينا من هذه الشروح المشار إليها حتى نهاية القرن الرابع إلا شرحان وتعليقة وشرح بعض أبواب كتاب سيبويه. ويعد كتاب "ما ينصرف وما لا ينصرف[11] "للزجاج أقدم قطعة وصلت إلينا من شروح سيبويه، وتدل فصول الكتاب على أن الزجاج ألفه شارحاً أبواب الممنوع من الصرف التي اشتمل عليها كتاب سيبويه متبعاً ترتيب سيبويه وعناوينه متتبعاً مادته معلقاً شارحاً موضحاً، ما يراه بحاجة إلى توضيح ولن نقف عنده لأنه شرح لأبواب خاصة، على أن الشرح الذي وصل إلينا تاماً كاملاً هو شرح أبي سعيد السيرافي الذي ابتدئ بنشره في الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1986 وصدر منه نحوٌ من ربعه حسبما أقدّر[12].

إن قراءة ما صدر من هذا الشرح أو ما اختير منه وطبع على هامش طبعة بولاق لكتاب سيبويه تنبئ أن عمل أبي سعيد كان عملاً بنائياً مبدعاً، إنه ليس مجرد تعقيبات على كلام سيبويه، بل إنه إعادة بناء للنحو العربي بناءً معلّلاً مفصّلاً مدّعماً بالشواهد والأمثلة، إنه انعكاس لفهم أبي سعيد لكتاب سيبويه، فلا غرابة أن نرى هذا الشرح يغدو منهلاً للنحاة والشراح بعده، منهم مَنْ يحيل عليه، ومنهم من يأخذ منه ما يأخذ ولا يشير إلى ذلك، وإذا ما تركنا شرح أبي سعيد ونظرنا في نماذج مما وصل إلينا من شرح الرمّاني فإننا نجد أنفسنا أمام بناء جديد ومنهج طريف، فالرمّاني يقرأ الباب من الكتاب. كتاب سيبويه. ثم ينثره إلى أسئلة، ثم يقوم بالإجابة عنها إجابة موسعة، يقترن فيها الحكم بعلته وأمثلته وافتراضاته

---

(5) الفهرست: 65.
(6) الفهرست: 66.
(7) الفهرست: 68.
(8) إنباه الرواة 3: 190.
(9) الفهرست: 68.
(10) الفهرست: 69.
(11) صدر هذا الكتاب في القاهرة عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بتحقيق هدى قرّاعة.
(12) صدر منه حتى اليوم عشرة أجزاء (هيئة التحرير).

واستنباطاته ، متأثراً بثقافته المنطقية وعقليته الفلسفية ، حتى إن أبا علي قال ما معناه فيما روي عنه : إذا كان النحو ما يقول به الرماني فليس لدينا منه شيء ، وإذا كان النحو ما نقول به فليس لديه منه شيء[13] وإذا وضعنا كلام أبي علي في سياقه فإننا نجد أن المقصود منه اختلاف منهج كل من الرجلين في تناوله مسائل النحو وقضاياه ، ومعنى هذا أن شرح كتاب سيبويه الرماني يختلف عن تعليقة أبي علي ، كما يختلف الشرحان عن شرح السيرافي ، وإن كان الجميع يشرحون كتاباً واحداً و يعرضون للأحكام نفسها وهنا تصدق مقولة الدكتور حسن حنفي عندما قال :

"البحث التقريري نوع لم يعرفه تراثنا ، بل إن الشروح والملحقات ذاتها لم تكن مجرد جمع مادة أو إسقاط أخرى ، بل كانت محاولاتٍ فلسفيةً تزيد من نطاق التحليل الفعلي وبيان أسسها النظرية وهذا هو الشرح ، أو أن تركز على الأفكار الأساسية التي تبرز من خلال التحليلات والبراهين وهذا هو التلخيص.. أما التقرير المحض الذي يجعل من الفكر مجرد تاريخ ويصبح لدينا "تاريخ الفلسفة الإسلامية" أو "تاريخ علم الكلام" أو "تاريخ التصوف الإسلامي" أو "تاريخ الفقه الإسلامي" فهذا تناقض لأن الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ"[14].

وإذا كنا قد اتخذنا من شروح كتاب سيبويه مثالاً على حيوية الشرح فإن هذا لا يقتصر عليه ، بل إن لدينا الكثير من الأمثلة في مختلف العلوم التراثية سواء منها النحوية أو اللغوية أو الكلامية أو الفقهية ، وغير ذلك ، وسأختار مثالاً آخر من مجال النحو أيضاً ، وليكن كتاب "المفصل في علم العربية" للإمام الزمخشري (ت 538) وهو كتاب في نحو العربية وصرفها ، أبدع الزمخشري تبويبه وترتيبه وكان له غرض ديني سياسي من تأليفه ، وأصبح بعد إذاعته كتاب النحو المفضل في مجالس التعليم ، وأقبل شيوخ التعليم على شرحه وقد أحصيت له نحواً من أربعة وسبعين شرحاً وأربعة منظومات ومختصرين وأكثر من ثمانية كتب اختصت في شرح شواهده ، وكتابين تعقباه وسجلا مآخذهم عليه[15].. ونحن لا نزعم أن هذه الشروح الكثيرة تتسم بسمة الإبداع في الشرح ، ولكّن بعض الشروح امتازت من بعض ، ولما قارن بينها القفطي علي بن يوسف (ت 646هـ) فضّل من بينها شرح ابن يعيش الحلبي[16] (ت 643 هـ) الذي قال فيه الدكتور عبد الرحمن بدوي بعد ذلك بقرون عديدة : وبعد هذا القرن يختلط النحو بالمنطق والمنطق بالنحو ، وكذا البلاغ اختلطت بالمنطق ، حتى إننا نجد نحواً فلسفياً قد أقيمت أركانه على يد ابن يعيش في القرنين السادس والسابع"[17].

---

(13) بغية الوعاة 1: 181.

(14) التراث والتجديد (70).

(15) ابن يعيش النحوي: 140 ــ 143.

(16) إنباه الرواة 4: 39.

(17) المنطق الصوري: 37.

ولا غرابة في ذلك فكتب الفارسي والسيرافي وابن جني وغيرها كانت مناهل عذبة لابن يعيش ينهل منها ويزاوج بينها ويولّد العلل والأفكار محاولاً تقديم بناءٍ علمي محكم للنحو العربي منطلقاً من مفصّل الزمخشري. وما قدمناه هنا عن هذه الشروح النحوية يصدق على الشروح في علم الكلام وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم العلوم الأخرى التي برع بها المسلمون كالطب والهندسة والجبر والنبات...

وسأختار مخطوطاً من مخطوطاتنا الشارحة القديمة ليكون موضوع بحث وتمثيل لما قدمناه لأنّ المخطوطات لها مزية كبيرة لأن حواشيها تكون مطرزة بتعليقات العلماء وتعقيباتهم وإحالاتهم فهي تصور المخطوط الشارح خير تمثيل وقد اخترت لذلك مخطوطة من مخطوطات مكتبة الدكتور شاكر مطلق بحمص[18]، وقد قدّمها لي الرجل مشكوراً وعنوانها: شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني، ويعود تاريخ نسخها إلى عام 896هـ أي بعد وفاة المؤلف بخمسة أعوام ومئة..

❖ أما العقائد النسفية فهو متن مشهور في العقائد، صنفه الإمام أبو حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة 537هـ، وهو على مذهب الإمام الماتريدي محمد بن محمد أبي منصور[19] (ت 333هـ) وهو مختصر هام، تعاورت أقلام العلماء من بعده على شرحه، فكانت له شروح كثيرة غزيرة، ويقول بعض الدارسين: إن شرح التفتازاني هو أهمها جميعاً[20]، ولذلك كثر الشراح الذين عنوا بشرح الشرح والتعليق عليه.

أما شرح العقائد النسفية فهو شرح لمتن العقائد صنّفه سعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر، ونسب إلى تفتازان وهي قرية قريبة من نسا في خراسان وكانت ولادته سنة 712هـ = 1312م وكان من طلبة عضد الدين الإيجي (تـ 756هـ) صاحب كتاب "المواقف" وهو في علم الكلام، كما أخذ في دمشق عن قطب الدين الرازي التحتاني (ت 766هـ)، وقد اصطفاه تيمور لذلك وعامله معاملة كريمة لما علم بمكانته العلمية.

وكانت وفاة التفتازاني في سمرقند عام 791هـ = 1389م، ونقل جثمانه إلى سرخس ودفن فيها.

كان التفتازاني في العقائد يتبع مذهب أبي منصور الماتريدي، وهو من أئمة علم الكلام في القرن الرابع، وأتباعه الماتريديون هم علماء الكلام بين فقهاء الحنفية، وكان التفتازاني يقف إلى جانب الماتريديه في المسائل الخلافية بينهم وبين الأشاعرة. وسنضرب مثالاً لذلك نستقيه من شرح العقائد ومن مقدمة محققة[21]:

---

(18) شاكر مطلق ابن فرحان ولد عام 1938. طبيب عيون وشاعر وكاتب ومترجم، له عدد من داوين الشعر والكتب المترجمة عن الألمانية وله اهتمام بالشؤون الثقافية والآثار والتاريخ القديم.

(19) الماتريدي. انظر ما كتبه عنه أبو الحسن الندوي في كتابه رجال الفكر والدعوة في الإسلام: 136 وما بعدها.

(20) مقدمة لشرح العقائد النسفية لكلود سلامة: 33.

(21) المصدر السابق: 16.

في مسألة حرية الإنسان موضوع الكسب وصل الأشعري في تفسيره لمعنى الكسب إلى ما يشبه سلب الإنسان لقدرته على خلق أفعاله، فعنده أن القدرة التي يستعملها الإنسان للقيام بفعلٍ ما، هي مخلوقة لله في اللحظة التي يقوم فيها بهذا العمل، وهي لا تصلح إلا لهذا العمل بالذات ولا تصلُح للقيام بغيره أو بضده، ويفسِّر الكسب بأنه اقتران قدرة الإنسان بفعل الله.

أما الماتريدي فيقرر ـ موافقاً لأبي حنيفة ـ أن هذه القدرة صالحة لأي فعل، وأن الإنسان قادر على توجيهها الوجهة التي يريد، وأما معنى أنها مخلوقة لله فهو ناتج عن أن الإنسان وما يصدر عنه هو مخلوق لله، والكسب عنده هو بمعنى الخلق، ولكنه ليس خلقاً من العدم بل من مادة سابقة[22].

وعلى هذا فخالقية الإنسان تختلف من هذه الناحية عن خالقية الله الذي يخلق من العدم. وتثبت حرية الإنسان عنده من استحقاقه الثواب والعقاب لاستعماله قدرته وتوجيهها إلى فعلٍ من الأفعال "وقد دافع التفتازاني عن رأي المعتزلة الذين فرّقوا بين نوعين من الخلق: خلق الإنسان الذي يحتاج إلى آلة، وخلق الله الذي لا يحتاج إلى آلة بل يخلق من العدم. وهو نفس رأي الماتريدي.

وكذلك في كثير من الآراء كان التفتازاني إلى جانب الماتريديه كموقفه من الحسن والقبح وقِدم الصفات وخلق القرآن ورؤية الله وغير ذلك.

فنحن إذن أمام مخطوط في العقائد (علم الكلام) على مذهب الماتريدي لمؤلفه سعد الدين التفتازاني.. وقد كثرت شروحه والحواشي على الشروح كما أشرنا وعلل صاحب كشف الظنون كثرة شروح بعض الكتب بما يلي:

فهو يرى أن الكتاب يؤلف عادةً لكي يُفهم بذاته دون شرح، ولكنه يحتاج أحياناً للشرح لعدة أسباب: منها أن المؤلف يكون لجودة ذهنه دقيق العبارة، وكلامه وجيز يكفي للدلالة على المقصود ولكّن غيره ليس بمرتبته فيصعب عليه فهمه ويحتاج إلى زيادة تشرح. أو لأن المؤلف يحذف بعض مقدمات الأقيسة لوضوحها أو لأنها من علم آخر، فيحتاج القارئ إلى من يذكر له تلك المقدمات المهملة أو لأن بعض الألفاظ يحتمل عدة معان، أو لأن دقة المعنى تجعل من الصعب التعبير عنه بلفظ محدد، أو لأن البعض يقع في السهو والغلط والحذف فيأتي الشارح فيوضح المقصود من الألفاظ وينبّه على السهو أو الغلط[23].

أما أسلوب الشرح الذي اتبعه التفتازاني فهو الشرح مزجاً، وهو الذي تمزج فيه عبارة المتن مع عبارة الشرح دون تقطيع، وقد يوضع قبل المتن حرف (م) وبعد الشرح حرف (ش) أو يوضع خط فوق المتن، وهي طريقة أكثر الشراح المتأخرين، وعليها سار التفتازاني في شرحه هذا فكان شرحه من النوع

(22) المصدر السابق: 17 وانظر الشرح: 94.
(23) كشف الظنون: 36.

الممزوج، ولم يقسم كتابه إلى أبواب أو فصول وإنما قدّمه على أنه كتلة واحدة، لذلك عمد محققه إلى تقسيمه إلى فصول، وسأذكر هذا التقسيم ليدلنا على موضوعات الكتاب:

. مدخل

ف 1 ـ معرفة الحقائق الثابتة ـ ف 2 ـ أسباب المعرفة ـ ف 3 ـ العالم ـ ف 4 ـ الله ـ ف 5 ـ بعض صفات الله ـ ف 6 ـ صفات الكلام ـ ف 7 ـ صفتا الخلق والإرادة ـ ف 8 ـ رؤية الله ـ ف 9 ـ الله وأفعال العباد ـ ف 10 ـ التكليف ومسؤولية الإنسان ـ ف 11 ـ أحوال الآخرة ـ ف 12 ـ الكبائر ـ ف 13 ـ الإيمان ـ ف 14 ـ الرسل والملائكة ـ ف 15 ـ المعجزات والكرامات ـ ف 16 ـ الخلافة والإمامة ـ ف 17 ـ نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة عن غيرهم.

وقد انتشر كتاب العقائد النسفية مقترناً بشرحه للتفتازاني، وأصبح معوّلاً عليه في تعليم العقيدة، وتعليل ذلك كما يرى أبو الحسن الندوي "أن أبا الحسن الأشعري (ت 324) كان دائماً في معارضة وأخذ وردّ على المعتزلة، فدخل في بحوثه وأفكاره ما قد لا يخلو من الغلو، وقد زاد الأشاعرة بعده في الأمر، وأضافوا إليه أشياء. وقد جاء أبو منصور الماتريدي فحذف هذه الزوائد والالتزامات التي كان من الصعب إثباتها وإقامة الدليل عليها، وكانت تحتاج إلى تكلف وتأويل، وتناول علم الكلام بالتهذيب والتنقيح حتى أصبح أكثر توسطاً واعتدالاً "ومن المفيد أن نعرف" أن الخلاف بينه وبين الأشعري كان جزئياً ومحدوداً، والمسائل التي خالف فيها الماتريدي الأشعري لا تزيد على أربعين مسألة. الخلاف في معظمها لفظي[24] وقد مثلت العقائد النسفية زبدة مذهب الماتريدي، وأعيد بسط المذهب وصوغه على يد التفتازاني. ونشر شرح العقائد غالباً مقترناً بالحواشي فقد نشر في كلكتا عام 1260هـ وبهامشه حواش للمولوي خادم حسين العظيم آبادي وفي لكناهور 1286هـ مذيلاً بحاشية الخيالي وفي مصر 1321هـ وفي مطبعة شاكر 1331هـ ـ 1913م وفي قازان 1897 بهامشه شرح العصام وفي قازان أيضاً 1898م وبهامشه حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلي على شرح العقائد ثم يتلوه حاشية المولى الخيالي على شرح العقائد وبهامشه حاشية الشيخ رمضان بن عبد المحسن المعروف بهشتي وبآخره متن العقائد. وفي الآستانة 1313هـ وسنة 1323هـ.

وبين يديّ طبعة الآستانة 1313هـ وفيها شرح العقائد للتفتازاني ومعها حاشية الكستلي مصلح الدين مصطفى الكستلي (ت 901هـ) ويليها حاشية أحمد بن موسى الشهير بخيالي على شرح العلامة التفتازاني وبهامشها حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبد المحسن المعروف ببهشتي (ت 979هـ).

وقد صدر شرح العقائد النسفية للتفتازاني محققاً عن وزارة الثقافة بدمشق عام 1974 حققه كلود سلامة معتمداً ثلاث نسخ من مخطوطات الظاهرية إضافة إلى نسخة المتحف البريطاني.

(24) رجال الفكر والدعوة في الإسلام: 136.

أما نسختنا موضوع الدراسة فهي كما ذكرنا من مقتنيات الدكتور شاكر مطلق وتقع في سبعة وتسعين ورقة (97 × 2 = 194 صفحة) قياس (22.5 × 13) في الصفحة 15 سطراً متوسط كلمات السطر 10 كلمات وقد كتب بخط ممزوج من النسخ والرقعة، وطرزت هوامش الشرح، بحواشٍ كثيفة.

وقد ذكر التفتازاني في مقدمته للشرح خصائص الشرح الذي قام به والسبب الدافع به إلى الشرح فقال: إن المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام نجم الملة والدين عمر النسفي أعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد ودرر الفرائد، ضمن فصول هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب، فحاولت أن أشرحه شرحاً يفصّل مجملاته ويبيّن معضلاته وينشر مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيه الكلام في تنقيح، وتنبيه على المرام مع توضيح، وتحقيق للمسائل غبّ تقرير، وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد مع تجريد، طاوياً كشح المقال عن الإطالة والإملال[25].

وسنضرب مثلاً من شرح التفتازاني: الورقة السادسة:

قال النسفي: "قال أهل الحقّ" شرح التفتازاني هذه العبارة مركزاً على كلمة (الحق) بقوله: وهو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله: الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة، ويقابله: الكذب، وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمن صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه".

وهنا فسّر التفتازاني كلمة (الحقّ) بالحدّ المنطقي، ثم أورد نقيضها وهو باطل، وعرج على ما يتّصل بالحق وهو الصدق وأورد حدّ الصدق كما هو عند أهل المنطق.

والآن ننظر إلى الورقة (6) من مخطوطنا لنرى ماذا كتب قارئ النسخة ومحشّيها: وقف عند عبارة قال "أهل الحق" وهي عبارة لم يفسرها الشارح فقال المحشّي: الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب، فالمراد بأهل الحقّ أهل السنّة وإن خصّ بقوله خصائص الأشياء ثابتة. فالمراد من أهل الحق في هذه المسألة مبهم ما عدا السوفسطائية عن أخرهم، ويحتمل أن يراد أهل الحق في جميع المسائل وتخصيصهم بالذكر اعتداداً بهم فكأنهم هم القائلون. وقد كتب المحشّي بعد هذه العبارة كلمة (خيالي) وهذا يدل على أن القارئ كان يقرأ وأمامه حاشية خيالي، فكان يثبت على الهامش ما يراه مغنياً لنص الشارح ومفسراً له ومعمقاً معناه ومبيناً عن مقاصده. وقد راجعت النص في الحاشية المذكورة فوجدته منقولاً نقلاً دقيقاً.

وقف المحشّي عند كلمة (الحكم) في قول التفتازاني بأن الحكم مطابق للواقع وقال:

---

(25) شرح العقائد: 3، 4.

قال بعض المحققين: الحكم هنا بمعنى الإيقاع والانتزاع والمراد من الواقع المعلوم.

وقال الشارح في بعض تصانيفه: المراد الحكم الوقوع

ومن الواقع ما في نفس الأمر، فعلى الأولى يكون صفة للعلم

وعلى الثاني للمعلوم التصديقي، يعني أن المراد بالحكم

إما المسألة وإمّا التصديق بها.

ودوّن بعد هذا التعقيب توقيع (محيي الدين) وهو لقارئ المحشي الذي حرص على تدوين الفوائد على هامش الشرح. وهو حتماً غير الناسخ الذي دوّن اسمه في آخر النسخة.

وعند كلمة الحق من قول التفتازاني. كتب المحشي بخط دقيق بين السطرين:

وفي كلام الرئيس أن الحق يطلق على الموجود مطلقاً وعلى الموجود دائماً وعلى القول والفعل إذا طابقه الواقع ـ وبعدها توقيع لم أتبينه مما يدل على أن النسخة قد مرّ عليها عدد من القراء المدققين الذين أغنوها بحواشيهم ونقولهم من كتب أخرى ذات علاقة بالموضوع.

وفي الورقة السابعة من المخطوط وهي مكتظة بالحواشي والتعليقات اكتظاظاً كبيراً نجد في الصفحة أ ـ قول الشارح التفتازاني: وقيل: المراد به ـ العلم المتحقق ـ العلم بثبوتها ـ أي ثبوت الحقائق ـ للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق. والجواب أن المراد بها الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافاً للسوفسطائية فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية.

قال المحشي: قوله وهم العنادية: سمّوا بها لأنهم يعاندون ويدّعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمرٍ إلى آخر في نفس الأمر، ويقولون: ما من قضيةٍ بديهية ونظرية إلا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة. وبه يظهر أن إنكارهم لا يختص بحقائق الموجودات، فتخصيص إنكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والأظهر أن يحمل الأشياء ههنا على المعنى الأعم.

وكتب المعلق تحت هذا النقل كلمة (خيالي) مما يعني أنه يتابع الشرح ويدون على هامشه الفوائد المستمدة من تلك الحاشية.

لنا أن نفترض أن المعلق وقف عند كلمة (العنادية) ووجد أنها تذكر في الشرح لأول مرّة من غير ما تفسير أو تحديد، وربما كان هو لا يعرف مدلولها، لذلك سارع إلى حاشية خيالي فوجد فيها ما يريده من توضيح فدونه على حاشية الشرح رغبة في الإفادة وفي تحديد معاني المصطلحات التي ترد في الشرح.

ومن الورقة ـ 15 ـ نختار بعض التعليقات على الشرح. قال التفتازاني:

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها وإلا فلا وجه في حصر الأسباب بالثلاثة.. والعالم أي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع. يقال: "عالم الأجسام، وعالم النبات وعالم الحيوان إلى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لأنها غير الذات كما أنها ليست عينها".

وقف المعلق عند كلمة الموجودات فقال: وإنما قيد بالموجودات ليخرج المعدومات إذ لا يطلق عليها العالم بحسب الاصطلاح..

وكتب تحت هذا المقبوس: قطب الرازي.

ويقف عند عبارة "خبر الواحد" فيعلّق عليها بقوله:

وخبر الواحد يوجب العمل دون العلم اليقيني، وقيل: لا يوجب شيئاً منهما، وقيل يوجبهما معاً. وبعد ذلك ذكر كلمة "تلويح" وهو يعني به كتاب "التلويح إلى كشف حقائق التنقيح" للسعد التفتازاني. وهو كتاب في أصول الفقه شرح فيه كتاب تنقيح الأصول لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (تـ 747هـ) وقد أكثر المعلق على الشرح من النقل عن التلويح في حواشيه المدونة على هذه المخطوطة.

وعلق على تعريف العالم بقوله:

وتعريفه العالم بهذا التعريف لا ينافي حصر العالم في العدد المخصوص لأن الحصر باعتبار الأنواع لا باعتبار الأفراد. ولكن المناسب على هذا التفسير أن يقال: العالم بجميع جزئياته لأن كل واحد من السماوات وما فيها فرد من أفراد العالم إلا أن العالم بهذا التفسير كما يصدق على كل واحد من الأعيان والأعراض كذلك يصدق على المجموع فبهذا الاعتبار يصير كل واحد جزءاً فيصح إطلاق الأجزاء، كما أن القرآن يصدق على البعض والكل باعتبار الأجزاء تصير السور والآي أجزاء من القرآن.

وقد اقتبس المعلق هذا التوضيح من شرح المواقف كما ذكر وورد في الورقة ـ 15 ـ أيضاً عبارة التفتازاني:

والإلهام المفسّر بإلقاء معنىً في القلب بطريق الفيض ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق، حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة...

كتب المعلق بخط دقيق: هذا ردّ على الطائفة من الناس يقولون لا طريق لمعرفة الأشياء إلا بالإلهام.

ونجد بعد ذلك إشارة لعلها رمز لأحد المراجع التي ينقل عنها.

وفي الورقة ـ 15 ـ أيضاً وردت عبارة (السماوات السبع) فوضع المعلّق التعليق التالي:

سماء القمر وسماء عطارد وسماء الزهرة وسماء الشمس وسماء المريخ وسماء المشتري وسماء زحل وسماء الكرسي والعرش.

وتحت ذلك كتبت كلمة (بردعي) فهذا هل اسم المعلّق أم اسم مؤلفٍ ما؟

ما عرضناه وهو جزء بسيط يمثل لنا طبيعة التعليقات التي دونت على هذا الشرح ويمكن أن نذكر أسماء بعض المراجع التي أشير إليها في نهاية التعليقات:

التلويح [سبق ذكره].

المطول [المطول على التلخيص للتفتازاني. بلاغة].

الكشاف [تفسير الزمخشري].

شرح المواقف [المواقف لعضد الدين الإيجي، وشرحه للسيد الشريف الجرجاني (816هـ)].

حاشية خيالي [ذكرت في مراجع البحث].

المجمل [معجم لغوي لابن فارس الرازي ت 395].

التوضيح [التوضيح في حل غوامض التنقيح لصدر الشريعة الأصغر (ت 747هـ)].

شرح المقاصد [شرح مقاصد الطالبين في أصول الدين للتفتازاني].

العمدة [عمدة عقيدة أهل السنة والجماعة للنسفي أبي البركات: 710هـ].

شرح البزدوي [كتاب البزدوي هو كنز الوصول إلى معرفة الأصول وشرحه عبد العزيز البخاري].

إضافة إلى ذلك فإن بعض التعليقات ذيلت بأسماء كصلاح الدين من غير ذكرٍ للمرجع. كما أن بعض التعليقات كتبت بخطوط مخالفة للخط الغالب في معظم التعليقات.

وهكذا تتأكد لدينا فكرة أن الشروح ليست تكراراً واجتراراً وإنما لها أغراضها وأهدافها وفيها إضافاتها، وإذا كان المتن الموجز يقدم لنا العلم المقصود صافياً، فإن الشرح يعد مشهداً لتمازج العلوم واستفادة بعضها من بعض.. إن الشرح المستفيض يعد إعادة بناء وتشكيلاً جديداً للعلم المشروح وإن مخالطة هذه الشروح والحواشي ومحاولة الاستفادة منها ستشعرنا بقيمها وتهدم جدار العزلة بيننا وبينها وذلك الجدار الذي يختبئ وراء تسميتها بالكتب الصفراء أو الحواشي البالية.. وما شابه ذلك مما يحجب عنا غزير الفوائد ونادر الفرائد.

أهم مراجع البحث

1 ــ ابن يعيش النحوي. د. عبد الإله نبهان. اتحاد الكتاب العرب. دمشق 1997.

2 ــ الأعلام. خير الدين الزركلي ــ دار العلم للملايين ــ بيروت 1979.

3 ــ إنباه الرواة. القفطي ــ تح محمد أبي الفضل ابراهيم ــ دار الكتب ــ القاهرة 1955.

4 ــ بغية الوعاة. السيوطي تح محمد أبو الفضل ابراهيم ــ البابي الحلبي ــ القاهرة ــ 1965.

5 ــ التراث والتجديد. د. حسن حنفي ــ دار التنوير ــ بيروت 1981.

6 ــ التعليقة على كتاب سيبويه. أبو علي الفارسي. تح د. عوض بن حمد القوزي. مط الأمانة ــ القاهرة ــ 1990.

7 ــ حاشية أحمد بن موسى الشهير بخيالي على شرح العقائد للتفتازاني المطبعة العثمانية ــ الآستان 1313 هــ.

8 ــ حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية. المطبعة العثمانية الآستان 1313هــ.

9 ــ رجال الفكر والدعوة في الإسلام. أبو الحسن الندوي. دار الفكر ــ دمشق 1960.

10 ــ شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام. تح كلود سلامة ــ وزارة الثقافة ــ دمشق 1974.

11 ــ شرح كتاب سيبويه ــ السيرافي. تح د. رمضان عبد التواب و د. محمود فهمي حجازي الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ 1986.

12 ــ الفهرست ــ ابن النديم. تح رضا تجدد ــ طهران 1971.

13 ــ معجم المطبوعات العربية والمعربة. يوسف اليان سركيس الدمشقي ــ دار صادر ــ بيروت (مصورة عن مطبعة 1928).

14 ــ المنطق الصوري والرياضي. د. عبد الرحمن بدوي ــ مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة ــ 1968

أبو الفضل ابن النحوي وانتصاره للإمام الغزالي

د.محمد بن معمر[1]

أثار كتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي، بعد وصوله إلى الغرب الإسلامي، جدلاً كبيراً ومناقشات متعددة في الأوساط السياسية والفكرية، وانقسمت النخبة المثقفة بين مؤيد للكتاب وبين رافض له. وأقدمت السلطة السياسية المرابطية على منع الإحياء من التداول بين الناس وعززت ذلك بعملية الإحراق الشنيعة. وإذا كان خصوم الغزالي كثيرين فإنه لم يعدم وجود طائفة من المعجبين به نافحوا عنه وعن كتابه كابن النحوي.

من هو ابن النحوي؟

عاش أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي بين سنتي 433 - 513هـ/ 1041 - 1119م، أي ثمانين سنة هجرية (ثمانية وسبعين سنة ميلادية). وهو من مواليد مدينة توزر بالجنوب التونسي، ثم استوطن مدينة القلعة عاصمة الحماديين الأولى فنسب إليها، وعُد من أهلها[2]. وأتيحت له الفرصة خلال هذا العمر الطويل ليصيب من العلم أوفر نصيب سمح به زمانه. واستهل ذلك في مسقط رأسه على يد أبي زكرياء الشقراطيسي نسبة إلى قلعة شقراطس القريبة من قفصة (ت 466 هـ)، ثم رحل إلى القيروان فتتلمذ لأبي الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي (ت 478هـ). وقد سأله عن سبب مجيئه إلى القيروان فقال له ابن النحوي: جئت لأنسخ كتابك المسمى التبصرة، فأجابه الشيخ قائلاً: إنما تريد أن تحملني في كفك إلى المغرب[3]. وهي إشارة إلى أن علمه كله في هذا

---

(1) جامعة وهران، الجزائر.

(2) التشوف إلى رجال التصوف، ابن الزيات يوسف بن يحيى التادلي، تحقيق: أحمد التوفيق، ص: 95.

(3) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ابن عبد الملك أبو عبد الله محمد، تحقيق: محمد بن شريفة، السفر 8، القسم 1، ص: 435.

الكتاب الذي هو عبارة عن تعليق كبير على المدونة ، وقد حكم عليه القاضي عياض بأنه مفيد حسن[4].

ثم انتقل إلى قلعة بني حماد بلدته الثانية التي آثرها على بقية مدن المغرب واستقر بها ، فاشتهر بنسبته إليها. وفيها تتلمذ لأستاذين بارزين ، هما أبو القاسم عبد الجليل الربعي المعروف بالديباجي ، وأبو عبد الله بن الفرج المازري المعروف بالذكي[5].

وبعدما انتهى من حياة الدرس والتحصيل العلمي والتكوين الثقافي ، صار من العلماء البارزين المشهود لهم بالباع الطويل والكعب العالي في علوم عصره ، هذا ما نص عليه مترجموه كابن الأبار الذي قال عنه : "إنه كان عارفاً بأصول الدين والفقه يميل إلى النظر والاجتهاد ولا يرى التقليد"[6]. وقال عنه آخر : "وكان متقدماً في المعرفة بعلم الكلام وأصول الفقه ، من أهل الفضل وعلى هدى السلف الصالح ، ذا حظ من الأدب وقرض الشعر"[7]. وعده النقاوسي من أئمة الإسلام وأعلام الدين[8]، وذهب القاضي ابن حماد إلى حد تشبيهه بالإمام الغزالي حين قال : "كان أبو الفضل ببلدنا (يقصد المغرب الأوسط) كالغزالي في العراق علماً وعملاً"[9].

وفي القلعة حيث طالت إقامته مارس نشاطاً علمياً متميزاً ، ساهم من خلاله في بناء مركزها الثقافي وهو ما يستنتج من أسماء الطلبة الذين درسوا عليه وأخذوا عنه بها ، كابن البذوخ الطبيب القلعي وابن الرمامة وغيرها. وقد استهوته القلعة لأنها كانت حاضرة علم ودار ملك بني حماد وقاعدة دولتهم.

الرّحلة إلى سجلماسة وفاس بالمغرب الأقصى

في حدود سنة 493 هـ غادر ابن النحوي قلعة بني حماد وهو ابن ستين سنة ، متوجهاً إلى سجلماسة بالمغرب الأقصى في ظروف غير واضحة ولأسباب مجهولة ، يستبعد أن تكون سياسية لأن الأحداث التي تعرض لها في المغرب الأقصى تبين اهتمامه بالعلم وأهله أكثر من أي نشاط آخر. ولكن إقامته بسجلماسة لم تدم طويلاً ، إذ سرعان ما اصطدم بأهلها.

ومما أنكره عليه أهل المدينة نزوله في دار قريبة من الحمام بعيدة عن المسجد ، فأجابهم بأنه يريد كثرة الأجر[10]. وأما ما أنكره هو عليهم ، فإنه دخل مسجد ابن عبد الله بالمدينة وأراد أن يصلي في موضع منه ،

(4) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض السبتي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ج 8، ص: 109.

(5) ترجمته في ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج 8، ص 101. ولا ينبغي أن يشتبه علينا هذا الفقيه بمعاصريه اللذين يحملان نفسه لقبه وهما المازري المتوفى سنة 536 هـ، إمام المذهب المالكي بالمهدية، والمازري الإسكندراني المتوفى سنة 530 هـ، والثلاثة كنيتهم أبو عبد الله محمد.

(6) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار أبو عبد الله محمد، تحقيق: عبد السلام الهراس، ج 4، ص: 227.

(7) الذيل والتكملة، مصدر سابق، السفر 8، القسم 2، ص: 453.

(8) نيل الابتهاج بتطريز الديباج، التنبكتي أحمد بابا، تقديم: عبد الحميد عبد الله، ج 2، ص: 623.

(9) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(10) التشوف إلى رجال التصوف، مصدر سابق، ص: 99.

فقيل له: هذا موضع أبي فلان، فحاد إلى موضع آخر، فقيل له كذلك، فقال منكراً عليهم: ما ظننت أن مثل هذا يكون في بيوت الله تعالى[11].

ولما شرع في تدريس أصول الدين وأصول الفقه بالمسجد المذكور، مرّ عليه أحد رؤساء المدينة وهو عبد الله بن بسام، فسأل باستخفاف عما يقرئه أبو الفضل، فقيل له: أصول الدين وأصول الفقه. فقال: أرى هذا يريد أن يدخل علينا علوماً لا نعرفها، وأمر بإخراجه من المسجد. وقام أبو الفضل من مكانه ثم قال له: أمتَّ العلم أماتكَ الله ههنا[12].

يتبين من هذه الحادثة أن ابن النحوي أراد أن يمارس نفس النشاط العلمي الذي كان يقوم به في القلعة، القائم على تدريس مادة الأصول وعلم الكلام. ولكنه اصطدم بتقاليد صارمة تعارف عليها أهل سجلماسة، والتي تحدد بموجبها تدريس مواد بعينها وعلى رأسه الفروع الفقهية، وتحريم أخرى ومنعها وفي مقدمتها تلك التي جاء بها ابن النحوي. ولم يكن أهل سجلماسة وحدهم الذين ألزموا أنفسهم بذلك، بل إن موقفهم هذا يدخل ضمن السياسة العامة التي فرضها الفقهاء الرسميون في دولة المرابطين، تلك السياسة التي فرضوا بموجبها نمطاً ثقافياً وفكرياً محدداً على الناس، و"مارسوا رقابة تحدد ما هو جائز فينشر، وما هو ممنوع فيهجن ويبعد"[13].

لم يتصلب ابن النحوي في موقفه حين أمره رئيس المدينة بالخروج، إذ امتثل للأمر مكتفياً بالدعاء عليه، وهنا يسجل لنا ابن الزيات الذي ترجم لابن النحوي بصفته أحد رجال التصوف، أن الله استجاب دعوته حين مرت جماعة من قبيلة ملوانة الصنهاجية في اليوم التالي لطرده، وقتلت ابن بسام بالرماح في نفس المكان الذي دعا عليه فيه[14].

اضطر ابن النحوي إلى ترك سجلماسة التي لم توفر له الجو المناسب لتبليغ رسالته العلمية، فلجأ بعد ذلك إلى حاضرة أخرى من حواضر المغرب الأقصى وهي مدينة فاس التي حل بها سنة 494 هـ[15]. وقد استقر بها مدة ارتبط خلالها بالوسط الصوفي، وزاول التدريس فلزمه الطلبة وأخذوا عنه وأعجبوا به. منهم أبو عمران موسى بن حماد الصنهاجي قاضي الجماعة بمراكش، والصوفي الشهير علي بن حرزهم الذي أخذ عنه في صباه، وعيسى بن يوسف من بيت بني الملجوم، وغيرهم من طلبة وشيوخ فاس. ويبدو أن ابن النحوي قد افتتن بجمال هذه المدينة التي أخذت بلبه فحلاها بالأبيات التالية:

يا فاس منك جميع الحسن مسترق ... وساكنوك أهنيهم بما رزقوا

هذا نسيمك أم روح لراحتنا ... وماؤك السلسل الصافي أم الورق

---

[11] المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

[12] المصدر نفسه، ص: 98.

[13] المهدي بن تومرت، النجار عبد المجيد، ص: 43.

[14] التشوف إلى رجال التصوف، مصدر سابق، ص: 98.

[15] نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مصدر سابق ص: 624.

أرض تخللها الأنهار داخلها حتى المجالس والأسواق والطرق(16)

ولكن هذا الاستقرار الذي أحس به في هذه المدينة لم يخل من متاعب كالتي تعرض لها في سجلماسة وهو ما سيشار إليه في حينه.

الانتصار لأبي حامد الغزالي

وفي أثناء وجوده بمدينة فاس صدر الأمر من السلطة المرابطية إلى أهلها بالتحريج (التضييق) على كتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي، وأن يحلف الناس بالإيمان المغلظة أن الإحياء ليس عندهم[17]. ولم تكن مدينة فاس وحدها التي شملها هذا القرار، بل إن الأمر يتعلق بقضية سياسية عامة تبنتها الدولة المرابطية بهدف محاصرة الاتجاه الصوفي بالغرب الإسلامي والتضييق عليه، وفرض نمط ثقافي وفكري محدد على الناس.

لقد أثار كتاب إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي بعد وصوله إلى الأندلس والمغرب مناقشات متعددة في الأوساط الثقافية، لما تضمنه من إشكالات وطروحات جديدة. فقامت جماعة من الفقهاء الأندلسيين يتزعمهم قاضي الجماعة بقرطبة أبو عبد الله محمد بن علي بن حمدين التغلبي (439 ـ 508هـ)[18] بإصدار فتوى تقضي بمنع الإحياء من التداول بين الناس وملاحقة ومطاردة من وجد عنده. وسرعان ما أعقب هذه الفتوى التي تبنتها السلطة المرابطية إجراء سياسي خطير أقدم عليه الأمير المرابطي علي بن يوسف بإيعاز من هؤلاء الفقهاء، وهو إحراق كتاب الإحياء في بعض مدن الأندلس والمغرب[19].

إن عملية إحراق كتاب الإحياء التي تلت فتوى منعه، قد تحكمت فيها عوامل سياسية وفكرية. فعلى المستوى السياسي نجد فقهاء الأندلس تبنوا خيار المواجهة للتيار الصوفي، حرصاً منهم على تكريس هيمنة المذهب المالكي من أجل الحفاظ على وحدة بلادهم المذهبية، وأن "السلطة المرابطية كانت تراهن على تقوية جبهة التحالف القائم بينها وبين هؤلاء الفقهاء باعتبارهم السند القوي لسياستها"[20].

وأما على المستوى الفكري، فإنه لاشك أن الفقهاء المرابطين قد نظروا في الإحياء فوجدوه مملوءاً بما

---

(16) الأنيس المطرب بروض القرطاس، ابن أبي زرع علي بن عبد الله، ص: 34.

(17) جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، ابن القاضي أحمد المكناسي، ج2، ص: 552.

(18) ترجمته في: قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ابن خاقان الفتح بن محمد، القسم الثالث، مج 2، ص ص: 610 ـ 614 ـ كتاب الصلة، ابن بشكوال خلف بن عبد الملك، ج 2، ص: 539.

(19) حول قضية إحراق كتاب الإحياء ينظر: نظم الجمان، ابن القطان، تحقيق: محمود علي مكي، ص ص: 70 ـ 72 ـ البيان المغرب، ابن عذاري ج 4، ص: 59 ـ الحلل الموشية، مجهول، ص ص: 104 ـ 105 ـ الذيل والتكملة، مصدر سابق، السفر الخامس، ص: 308 ـ التشوف، مصدر سابق، ص: 145 ـ المعيار، الونشريسي، ج 12، ص ص: 184 ـ 187.

(20) فتوى أبي الفضل النحوي حول كتاب الإحياء، المغراوي محمد، (متنوعات محمد حجي) ص: 118.

لا عهد لهم به من آراء المتكلمين ومذاهب الصوفية. هذا فضلاً عن تحامل الكتاب بشكل لاذع على علماء الفروع واتهامهم بالجنون ووصفهم بالجهل والعقم والسطحية، ورميهم بالسخف في الجدل، مما دفعهم إلى محاربة علم الأصول الذي نوه الإمام الغزالي بأهميته وعظيم قدره. كما يجب أن نضع في الحسبان لتفسير هذه الظاهرة، الحسد والغيرة الناشئين أساساً من عدم قدرة هؤلاء الفقهاء على بلوغ الكعب العالي الذي وصله الغزالي في كتابه الذي اتصف بالسمو والعمق والمستوى الراقي.

لقد انقسم خصوم الغزالي في الغرب الإسلامي إلى طائفتين: فأما الأولى فهي التي تزعمت فتنة الإحراق وكان على رأسها الأندلسيان ابن حمدي قاضي الجماعة بقرطبة ومالك بن وهيب (ت 525 هـ) وزير علي بن يوسف وقاضي الجماعة بمراكش. وأما الطائفة الثانية فقد اكتفت بالرد على الغزالي رداً علمياً دون أن تتورط فيما ذهبت إليه الطائفة الأولى. ومن هؤلاء أبو بكر محمد بن الوليد المعروف بالطرطوشي (451 ـ 520هـ)[21]، الذي وضع كتاباً كبيراً عارض به كتاب الإحياء، قال عنه الضبي، إنه رأى منه قطعة يسيرة[22]. والفقيه المالكي الذائع الصيت أبو بكر بن العربي الذي رد عليه في كتابه سراج المريدين[23]. ومعاصره الفقيه المالكي المشهور الإمام أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بالمازري (ت 536 هـ)[24]، الذي ألف كتاباً في الرد على الغزالي سماه "كتاب الكشف والإنباء عن المترجم بالإحياء"[25].

وإلى جانب هؤلاء الخصوم وهم كثر، فإن الإمام الغزالي لم يعدم وجود علماء بالمغرب الإسلامي أعجبوا به وانتصروا له ولكتابه، وفي مقدمة هؤلاء[26] صاحب هذه الترجمة أبو الفضل ابن النحوي الذي كان أكثرهم جرأة في التعبير عن موقف الرفض والاستنكار الذي عم صوفية العدوتين، وتبنيه مبدأ الدفاع عن حجة الإسلام وعن كتابه. فقد أفتى بعدم لزوم إيمان من أنكر حيازته لكتاب الإحياء[27]. وتجاوز ذلك إلى كتابة رسالة إلى أمير المسلمين، يعرفه بالشيخ الغزالي وبعلو مقامه، وأن يحسن الظن به لئلا يهلك، وصرح في الفقهاء الذين أفتوا بحرق الكتاب وحمل عليهم. ومما يؤسف له أن هذه الرسالة

---

[21] سراج الملوك، الطرطوشي أبو بكر محمد، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر. وفي المقدمة تعريف بالطرطوشي وثبت بقائمة المصادر والمراجع التي ترجمت له، من وضع المحقق، ج1، ص ص: 11 ـ 38.

[22] بغية الملتمس في تاريخ أهل الأندلس، الضبي أحمد بن يحيى، تحقيق: روحية عبد الرحمن، ص: 120.

[23] المعيار، الونشريسي أحمد بن يحيى، ج 12، ص: 185.

[24] وفيات الأعيان، ابن خلكان أحمد بن محمد، تحقيق: إحسان عباس، ج 4، ص: 285.

[25] أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، المقري أبو العباس أحمد، ج3، ص: 166.

[26] وممن انتصر للغزالي من غير أبي الفضل، الفقيه الأندلسي أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالبرجي من أهل المرية (ت 509 هـ)، لما استفتي في مسألة إحراق الإحياء أفتى بوجوب تأديب محرقه وضمنه قيمته، وتبعه على ذلك أبو القاسم بن ورد وأبو بكر بن الفصيح. التكملة، مصدر سابق، ج 3، ص: 182. كما انتصر للغزالي أيضاً الصوفي أبو محمد عبد الله المليجي من أهل أغمات وريكة (ت 450 هـ) الذي دعا على فقهاء مراكش أصحاب فتوى الإحراق وقال: لا أفلح هؤلاء الأشقياء. التشوف، مصدر سابق، ص: 145.

[27] جذوة الاقتباس، مصدر سابق، ج 2، ص: 552.

التي أشار إليها الصومعي[28] لا نعرف عن مضمونها شيئاً لأنه لم يرد ذكرها في أي من مصادر ترجمته.

لم يكتف ابن النحوي بإصدار فتوى عدم لزوم أيمان من أنكر حيازته الإحياء، ولا بالرسالة التي بعثها إلى الأمير المرابطي، بل أصدر فتوى أخرى دافع فيها عن الغزالي ورد على خصومه. وهي الفتوى التي تجاهلها مترجموه أيضاً وأهملوا ذكرها في مصادرهم، ولكنها لحسن الحظ توجد مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط. وقد جاءت الفتوى في صورة جواب من أبي الفضل إلى فقهاء تلمسان حين سألوا عن كتاب الإحياء، وفيما يلي نصها:

"جمع الله قلوبكم على التقوى حتى تقوى، ورفع مثواكم عن الدنيا التي هي أدنى، إلى الأخرى التي هي أحرى، وعقد ألوية مساعيكم بالقيام في دينه، وجعل أوعية قلوبكم مجلوة بيقينه، وصهر ألسنتكم التي تلهجون بها من سيوفه الماضية، وأمكنتكم التي تحتلونها من حصونه المانعة الواقية، حتى لا تركنوا لمخايل الباطل العارضة في جهام الجهل على ظلام الظلم. وما جرى به القضاء في كتاب إحياء علوم الدين فقد سبق به العلم في أول التكوين. ونسأل الله تعالى تدارك العصاة الخاطئين بتوبة تحيي منهم ما أماتته الذنوب. وترد إليه عازب الرأي حتى تقر بصوابه القلوب. ولهذا الأمر ما بعده، والله لا يخلف وعده. والقوم قد زلت بهم القدم، وسيحيط بهم الندم، وحزب الله هم الغالبون وحزب الشيطان هم الخاسرون.

فيا إخواني الذين رأيت بعين الخبرة جميل نياتهم وكريم طوياتهم، كونوا قداة الخلق، وأحيوا عادة الحق، واضربوا بصارمه وجه مراغمه. وقد بلغني ثبوتكم على دينكم، ومضاؤكم على يقينكم، وتلك "شنشنة أعرفها من أخزم"، ومنقبة من الزمان الأقدم. والله يثبت على الحق أقدامكم، وينهض على عدوكم إقدامكم. ومتى استوت العامة في عماها ولم تزعها الخاصة بهداها انتشرت ظلم الباطل وغياباته في آفاق البلاد، وتعدت خدع الشيطان وغواياته إلى أوهام العباد، فحتم على المستضاء به أن يطلع على جهاتها ما يجلي لها الغاشي.

ولقد حضرتني من النصرة، ولزمتني بالغيبة والحضرة، ما نحوت إليه حامداً، واستوليت عليه صاعداً. وأبو حامد الغزالي على الجملة والتفصيل، صاحب نقطة التحصيل ونكتة التوصيل. محمود المقال والفعال، ممدوح الجواب والسؤال. معروف المقدار في سائر الأقطار. قد أخذت تصانيفه بنواصي العباد، ووطنت دواوينه صياصي البلاد، فتتابع التسليم لها، وتعاضد الإقرار بها. فبأي مبالاة تقع بمثاله العوام، وثفاية الهوام، الذين لم يصبحوا فريقه، ولم يسلكوا طريقه، ولم يتنقبوا في بلاده، ولا قاربوه في مراده ومراده، ولا قاموا إليه بسلطان، ولا نهضوا نحوه ببرهان. وقد وقعت على أحوالهم الهاجمة، فما رأيت ببهجة تروق، ولا سمعت لهجة تفوق. وإنما انتحاء وانتحال، ومجال في محال. ومسألة واحدة من مسائلهم لم يحددوا إليها دليلاً، ولم يأخذوا نحوها سبيلاً، ولم يأتوا إليها من بابها، ولا نطوا بها سبباً من أسبابها. بل لا تسمع إلا تشنيعاً مهولاً، وتبشيعاً مصولاً، وأنفاساً مختلفة، وأقوالاً متكلفة لا

[28] المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، الصومعي، تحقيق: علي الجاوي، ص 329.

يخفى تلفيقها من جهات، ولا تأليفها عن ترديدات. لا فارس مشيح يرفع رأيه، ولا ممارس مليح يظهر آيه. فليت شعري بماذا يهنون، وإلى ماذا يهتدون، وأفهامهم قاصرة، وأذهانهم حاصرة. نسأل الله رجعيتهم وتوبة عليه، وفتحاً مبيناً فيهم ونصراً عزيزاً عليهم"[29].

وفي الجواب مواساة لفقهاء تلمسان الذين تظهر الفتوى صلتهم بالتصوف، وطمأنتهم بصواب أبي حامد الغزالي وفضله، والتأكيد على خطأ خصومه وقصورهم في فهم مقاصد الكتاب وعجزهم عن إقامة الحجة. والظاهر أن الرسالة التي وجهها هؤلاء الفقهاء إلى بعض الأطراف في المشرق والمغرب، لم يكن الهدف منها معرفياً، بل كان استنكاراً لما حل بكتاب الإحياء في بعض بلاد المغرب والأندلس.

ولم يكن دفاع ابن النحوي عن الغزالي ناجماً عن حب وإعجاب شديدين فحسب، بل كان ينم على علاقة روحية بينهما، تظهر من خلال هذه الأبيات التي نظمها الأول في حق الثاني:

أبو حامد أحيا من الدين علمه … وجدد منه ما تقادم من عهد

ووفقه الرحمن فيما أتى به … وألهمه فيما أراد إلى الرشد

ففصلها تفصيلاً ثم أتى بها … فجاءت كأمثال النجوم التي تهدي

أما كتاب الإحياء الذي انتسخه في ثلاثين جزءاً، فإنه كان إذا دخل شهر رمضان قرأ منه في كل يوم جزءاً، وكان يقول: وددت أني لم أنظر في عمري سواها (يقصد أسفار الإحياء)[30].

العودة إلى قلعة بني حماد

إن أقامة ابن النحوي في مدينة فاس التي استطاب العيش فيها، لم تخل من المتاعب على غرار ما تعرض له في سجلماسة. فإلى جانب دفاعه عن الإمام الغزالي وانتصاره لقضيته، وإظهاره لميوله الصوفية، أقدم على تدريس العلوم التي حظرها الفقهاء المرابطون وهي الأصول وعلم الكلام والدعوة إلى الاجتهاد. فكان من الطبيعي أن يقع الصدام بينه وبين فقهاء المدينة، "فجرى له مع أهل فاس مثلما جرى له مع أهل سجلماسة ولقي من ابن دبوس مثلما لقي من ابن بسام"[31].

لقد اكتفى صاحب التشوف بهذه المقارنة الموجزة وأعرض عن ذكر تفاصيل الأحداث التي جرت لابن النحوي مع أهل فاس. وتبعه في ذلك ابن القاضي حين قال: "وكان نزوله بفاس بعقبة ابن دبوس، وكان عارفا بأصول الدين والفقه، ولقي من أهل فاس أموراً يطول ذكرها"[32]. واضح من هذين النصين الموجزين أن ابن النحوي قد تعرض لمضايقات عديدة من قبل أهل فاس وفقهائها الذين جرت لهم معه

---

(29) يكـوّن نص هذه الفتوى مع نصين آخرين (رسالة فقهاء تلمسان وجواب الفقيه أبي زكرياء يحيى القلعي الزناتي عليها) مخطوطاً يتألف من 15 صفحة (من ص: 328 إلى ص: 342) وهذا المخطوط يقع ضمن مجموع من الوثائق يحمل رقم: 251 بالخزانة العامة بالرباط.

(30) التشوف إلى رجال التصوف، مصدر سابق، ص: 96.

(31) التشوف إلى رجال التصوف، مصدر سابق، ص: 99.

(32) جذوة الاقتباس، مصدر سابق، ج2، ص: 553.

مواجهات ثقافية ومعارك فكرية، لا سيما أن المدينة كانت واقعة آنذاك تحت نفوذ تيار الفقهاء المتحفظ الرافض لتلك العلوم التي أقبل على تدريسها ابن النحوي.

يبدو أن فقهاء فاس قد ضاقوا بابن النحوي ذرعاً، فاستبدلوا أسلوب المواجهة الفكرية بالتهديد والوعيد حين أغار عليه أحدهم وهو ابن دبوس قاضي المدينة[33]. وحين أحس ابن النحوي أن الأمور أصبحت تسير في غير ما يروم بمدينة فاس، وأن حياته أصبحت محفوفة بالمخاطر، قرر الرحيل متوجهاً إلى القلعة الحمادية. ومهما كانت المشاكل والمضايقات التي اعترضت سبيل ابن النحوي، فإن إقامة علامة المغرب الأوسط بسجلماسة وفاس، لم تمر دون أن تترك آثاراً طيبة في المغرب الأقصى. فقد عقد العديد من المجالس العلمية وأخذ عنه الكثير من الطلبة والشيوخ، وقدر له أن يخوض معركة الدفاع عن الإمام الغزالي والانتصار لقضيته في مدينة فاس. ولم يعدم وجود المعجبين به هناك في الأوساط الصوفية والثقافية رغم الحملة الشنيعة التي شنها ضده الفقهاء الرسميون.

وحين عاد إلى القلعة باشر مهمة التدريس بكل حرية كما كان يفعل فيها من قبل، ولقي قدراً واحتراماً لا من أهلها فحسب، بل من أولي الأمر فيها أيضاً. وهنا تجدر الإشارة إلى ما كانت تنعم به مدن المغرب الأوسط من حرية ثقافية في ظل بني حماد، على خلاف حواضر المغرب الأقصى التي كانت حياتها الثقافية خاضعة لتأثيرات وتوجيهات الفقهاء وتقنياتهم بتحالف مع السلطة السياسية الواقعة تحت نفوذهم. وفيما تعرض له ابن النحوي في سجلماسة وفاس، وما لقيه في القلعة ما يكفي للتدليل على هذه المقارنة.

يقول ابن الزيات: "ولما عاد أبو الفضل إلى القلعة أخذ نفسه بالتقشف وهجر اللين من الثياب ولبس الخشن من الصوف وكانت جبته إلى ركبتيه"[34]. يستفاد من النص أن ابن النحوي قد وجد في القلعة الحرية الكاملة في ممارسة سلوكه الصوفي مثلما وجدها في تدريس الأصلين وعلم الكلام، دون أن يعترض عليه أحد. وهذا ما يؤكد أيضاً تناقضه مع البيئة الثقافية في المغرب الأقصى التي كان يسيطر عليها اتجاه متحفظ من كل العناصر المذكورة. لقد كان ابن النحوي واحداً من الصوفية العلماء الذين جمعوا في نوع من الانسجام بين السلوك الصوفي والعلم الشرعي، وهم الذين عرفوا في الأوساط الصوفية "بالعلماء العاملين على سنن السلف الصالح"[35].

وعلى الرغم مما خاضه ابن النحوي من معارك فكرية ومواجهات ثقافية، وشهرته في الأوساط الصوفية، وتضلعه من علمي أصول الدين والفقه وعلم الكلام، فإنه لم يهتم بالتأليف، إذ لم تشر مصادر ترجمته إلى اشتغاله بذلك، باستثناء ابن الأبار الذي ذكر أن له تواليف، ولكنه بخل علينا بتسميتها[36]. كما أشار أبو علي صالح الأيلاني في مخطوطه الموسوم بـ: رسالة في القبلة، أن لابن النحوي

---

(33) التشوف إلى رجال التصوف، مصدر سابق، ص: 99.
(34) المصدر نفسه، ص: 100.
(35) البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ابن مريم أبو عبد الله محمد، ص: 300.
(36) التكملة لكتاب الصلة، مصدر سابق، ج4، ص: 226.

كتاباً سمّاه "قبلة أهل المغرب" ووصفه بأنه كتاب حفيل في فنه، ولكنه بناه على الهندسة قل من يفهمه. والكتاب لا يزال في حكم المفقود. وكل ما تبقى له من آثاره عبارة عن مجموعة من المقطوعات الشعرية في أغراض الزهد والتوسل[37].

ولكن القصيدة الشعرية التي اشتهر بها ابن النحوي، وشاعت في المغرب والمشرق، تلك التي عرفت في الوسط الصوفي بالمنفرجة، وهي القصيدة التي أوردها الغبريني في عنوان الدراية[38]، مشتملة على أربعين بيتاً وقد جاء في مطلعها:

اشتدّي أزمة تنفرجي — قد آذن ليلك بالبلج

قال عنها ابن عبد الملك: "هي قصيدة مشهورة كثيرة الوجود بأيدي الناس ولم يزالوا يتواصون بحفظها ويتجافون عما حواه معظمها من حوشيّ لفظها"[39]. هكذا كتب للمنفرجة الذيوع والانتشار بين الناس وكثرت العناية بها، ليس بالحفظ فحسب، بل بالشرح والتخميس والمعارضة.

ومن الذين خمسوها أبو محمد عبد الله بن نعيم الحضرمي القرطبي (ت 636 هـ)[40]. والفقيه أبو عبد الله محمد بن علي المصري الذي وسم تخميسه بـ"عجالة الروية في تسميط القصيدة النحوية"[41]. وشرحها أبو العباس النقاوسي (ت 810 هـ)[42]، وسمى شرحه "الأنوار المنبلجة في بسط أسرار المنفرجة". وعارضها الفقيه الأديب محمد بن عبد الرحيم التازي (ت 920 هـ)[43].

ذلك هو ابن النحوي علامة المغرب الأوسط وأحد الوافدين على المغرب الأقصى حيث نجح في ترك آثاره الطيبة هناك في الأوساط الثقافية والصوفية، لاسيما انتصاره للإمام الغزالي وكتابه الإحياء، رغم ما اعترض سبيله من متاعب وعراقيل فرضها عليه تيار الفقهاء المتحفظ.

مصادر ومراجع البحث

_ أزهار الرياض في أخبار عياض، المقري أبو العباس أحمد. الرّباط: صندوق إحياء التراث الإسلامي، 1978م.

_ الأنيس المطرب بروض القرطاس، ابن أبي زرع الفاسي. الرّباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973م.

_ البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ابن مريم أبو عبد الله محمد. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية،

(37) ورد البعض منها في التشوف، ص ص: 97 _ 101. وفي ترتيب المدارك، ج2، ص: 168.

(38) عنوان الدراية، الغبريني أبو العباس أحمد، تحقيق: رابح بونار، ص ص: 272 _ 278.

(39) الذيل والتكملة، مصدر سابق، السفر 8، القسم 2، ص: 436.

(40) عنوان الدراية، مصدر سابق، ص ص: 271 _ 278.

(41) رحلة العبدري، أبو عبد الله محمد العبدري، تحقيق: محمد الفاسي، ص: 52.

(42) نيل الابتهاج، مصدر سابق، ص: 111.

(43) درة الحجال، ابن القاضي أحمد المكناسي، تحقيق: محمد الأحمدي، ج2، ص: 149.

1986م.
ـ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، الضبي أحمد بن يحيى، تحقيق روحيه عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض السبتي، تحقيق مجموعة من الباحثين. الرباط: وزارة الأوقاف، 1983م.
ـ التشوف إلى رجال التصوف، ابن الزيات يوسف بن يحيى، تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984م.
ـ التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار أبو عبد الله محمد، تحقيق عبد السلام الهراس. الدار البيضاء: دار المعرفة، 1995م.
ـ جذوة الاقتباس، ابن القاضي أحمد المكناسي. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973م.
ـ الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، مؤلف مجهول، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979م.
ـ درة الحجال في أسماء الرجال، ابن القاضي أحمد المكناسي، تحقيق محمد الأحمدي. القاهرة: دار التراث، 1970م.
ـ الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ابن عبد الملك أبو عبد الله محمد، تحقيق محمد بن شريفة. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1984م.
ـ رحلة العبدري، أبو عبد الله محمد العبدري، تحقيق محمد الفاسي. الرباط: وزارة الشؤون الثقافية، 1968م.
ـ عنوان الدراية، الغبريني أبو العباس أحمد، تحقيق رابح بونار. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م.
ـ سراج الملوك، الطرطوشي أبو بكر محمد، تحقيق محمد فتحي أبو بكر. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994م.
ـ قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ابن خاقان الفتح بن محمد، تحقيق حسن ويوسف خربوش. الأردن: مكتبة المنار، 1989م.
ـ كتاب الصلة، ابن بشكوال خلف بن عبد الملك. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994م.
ـ مخطوط مجموع رقم: 251 ك، الخزانة العامة بالرباط.
ـ المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، الصومعي أحمد بن محمد، تحقيق علي الجاوي. أكادير: منشورات كلية الآداب، 1996م.
ـ المعيار المعرب، الونشريسي أحمد بن يحيى. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.
ـ المهدي بن تومرت، النجار عبد المجيد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983م.
ـ نظم الجمان، ابن القطان أبو محمد حسن، تحقيق محمود علي مكي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م.
ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، التنبكتي أحمد بابا، تقديم عبد الحميد عبد الله. طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية، 1989م.
ـ وفيات الأعيان، ابن خلكان أحمد بن محمد، تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار القلم، 1971م.

جوانب من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لمدينة تاهرت من خلال كتاب "ابن الصغير المالكي"

قدور وهراني[1]

1 . أهمية كتاب "أخبار الأئمة الرستميين" لابن الصغير المالكي:

لم يصلنا من كل ما كتبه مؤرخو تاهرت عن دولتهم الرستمية إلا النزر القليل، ولعل أهم ما وصلنا كتاب "أخبار الأئمة الرستميين" لمؤلفه ابن الصغير المالكي الذي عثر عليه المستشرق الفرنسي موتيلنسكي في منطقة "واد مزاب" حيث قام بنشر المخطوط من نسخة وحيدة في المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين المنعقد في الجزائر سنة 1905[2].

تتجلى أهمية هذا الكتاب في أن ابن الصغير عاش في مدينة تاهرت خلال حكم أبي اليقظان بن الأفلح، ودليلُ ذلك حديثُه عن المناظرة التي جرت على ضفة نهر مينة بين المعتزلة والإباضية إذْ يذكر رجلاً يسمى أبو العبيدة الأعرج فيقول: "وقد رأيت أنا هذا الرجل وجلست إليه..."[3]، ويتحدث عن مهنته ورغبته في طلب العلم قائلاً: "إن لي في الرهادنة دكاناً أبيع فيه وأشتري، وأتركه وآتي إليك [يقصد أبا عبيدة] فيأتيك الناس فتشتغل عني لا أنا بدكاني ولا أنا بمقابلة كتابي..."[4] ثم يضيف على لسان أبي عبيدة: "إن هذا اليوم لهذا الفتى [ويقصد ابن الصغير]"[5].

---

(1) أستاذ بجامعة وهران.

(2) جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، ص 07.

(3) ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق د. محمد ناصر والأستاذ إبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة 1986، ص 95.

(4) نفسه، ص 97.

(5) نفسه، ص 97.

ما يزيد من أهمية هذا الكتاب هو انتماء ابن الصغير إلى مذهب غير مذهب الإباضية ، لكن مهما كان مذهبه فقد تحرى الموضوعية في دراسته حيث يقول : "وإن كنا للقوم مبغضين ولسيرهم كارهين ، ولمذاهبهم مستقلين ، فنحن وإن ذكرنا سيرهم على ما اتصل بنا ، وعدلهم فيما ولوه فلسنا ممن تعجبه طلاوة أفعالهم ولا حسن سيرهم"[6].

لعل أهم ما نلمسه من هذا الكتاب إعجاب ابن الصغير ببعض الأئمة الرستميين ويظهر ذلك جلياً حين يقول عن عبد الرحمن بن رستم : "لما ولي عبد الرحمن بن رستم ما ولي من أمور الناس شمر مئزره وأحسن سيرته وجلس في مسجده للأرملة والضعيف ولا يخاف في الله لومة لائم..."[7].

ورغم ذلك فقد كان ابن الصغير منصفاً للرستميين والمجتمع التاهرتي بل كان موضوعياً بخلاف باقي مؤرخي الإباضية مثل أبي زكريا الذي يظهر عاطفة مذهبية في مواضع مختلفة من كتابه "السير وأخبار الأئمة". نذكر على سبيل المثال حصار ابن الأشعث لعبد الرحمن بن رستم في جبل سفوجج حيث رد سبب فشل هذا الحصار إلى تفشي الجدري في جيش الأشعث ، وهذا "في الوقت الذي لم يذكر فيه الأسباب الحقيقية لهذا الفشل"[8]، زيادة على أن زكريا عاش في (ورجلان) وتوفي بها سنة (471 هـ/ 1078م) أي بعد انقضاء الدولة الرستمية بأكثر من قرن ، والشيء نفسه يقال عن الشماخي صاحب كتاب السير، والدرجيني صاحب كتاب (طبقات المشائخ) اللذين عاشا في زمنين بعيدين عن زمن الدولة الرستمية حيث توفي الشماخي سنة (928هـ/1522م) أما الدرجيني فتوفي في النصف الثاني من القرن (7 هـ/13م)[9].

وهذا لا ينقص من قيمة الكتب المذكورة بل يزيد من أهمية كتاب ابن الصغير، ومجمل القول إن الكتاب هو تاريخ لتاهرت ، وليس للإباضية كما في الكتب السابقة ، لأن ابن الصغير كتب تاريخه بدواعي شعوره القوي بالانتماء إلى تاهرت المدينة[10].

أما ما يعاب عن كتاب ابن الصغير فهو خلوه من تواريخ وسنوات الأحداث التي يذكرها ، ما عدا في مناسبة واحدة حين ذكر : "ثم مات أبو اليقظان سنة إحدى وثمانين ومائتين"[11].

تنوعت أخبار ابن الصغير بين الرواية الشفوية والمشاهدة ، أما الرواية الشفوية فيبدأها بـ : "حدثني بعض من أثق به" ، أو : "حدثني غير واحد" ، أو : "على ما حدثني به أهل المعرفة". أو : "وقد حكى لي

---

(6) نفسه، ص 31.
(7) ابن الصغير، نفس المصدر، ص 32.
(8) جودت عبد الكريم يوسف، نفس المرجع، ص 06.
(9) نفس المرجع، ص 10.
(10) وداد القاضي، ابن الصغير مؤرخ الدولة الرستمية، مجلة الأصالة، العدد 45، ماي 197، ص 42.
(11) ابن الصغير، نفسه، ص 102.

جماعة من الناس". ويختم قوله أحياناً بعبارة: "الله أعلم".

أما المشاهدة فإنها لا تبدأ قبل فترة أبي اليقظان، وهو يتحدث عن بعض مشاهداته مثل حبه للاستطلاع على رمي القاضي الخاتم، والقمطر لأبي اليقظان، وحضوره بعض المناظرات بين الإباضية وغيرهم من المعتزلة.

يتطرق الكتاب إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع التاهرتي بصفة سطحية نوعاً ما فهو يتحدث عن المذاهب والأعراق والأجناس التي عاشت في تاهرت، ولا يتحدث عن العادات الاجتماعية التي ميزت كل جنس عن الآخر. ويذكر التجارة الخارجية ولا يذكر البتة عن السلع المتداولة في سوق تاهرت. لكن رغم القلة التي عرفتها المعلومات الخاصة بالحياة الاجتماعية والاقتصادية في كتاب "أخبار الأئمة الرستميين" إلا أن ما ذكر رغم قلته مهمٌ ومفيدٌ.

2. نمو المجتمع التاهرتي في عهد عبد الرحمن بن رستم:

يحمل كتاب ابن الصغير الكثير والعديد من الشواهد على تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية في تاهرت، فهو يعاين بدقة تطورها من الحياة البسيطة قبل مجيء الوفد الأول من البصرة إلى الأكثر رخاءً في المرة الثانية بعد ثلاث سنوات.

وكانت الحياة التي وجد الوفد الأول عليها الإمام عبد الرحمن تدل على بساطة العيش، فهو يصلح سقف بيته بالطين بيده بمساعدة غلامه، ويجلس على الحصير، وليس عنده شيء سوى وسادته التي ينام عليها وسيفه ورمحه وفرس مربوطة في ناحية من داره.

أما في المرحلة الثانية فقد أرسل إباضية العراق لعبد الرحمن بن رستم عشرة أحمال من المال، لكنهم وجدوا الأمور قد تبدلت، وأحوال المدينة قد تغيرت[12]، وذلك أنهم نظروا إلى القصور التي بنيت، وإلى البساتين قد غرست، وإلى الأرحاء قد نصبت، وإلى الخيول قد ركبت، وإلى حفدة قد اتخذت السور، والعبيد والخدام قد كثرت[13].

يكاد هذا النمو الاقتصادي والاجتماعي يكون أسطورياً، إذا ما جزمنا أنه قد تم في ظرف أربع سنوات، فمن قرية صغيرة تقبل المساعدات الخارجية إلى مدينة غنية عامرة بالصورة التي تحدثنا عنها. ويمكن أن نصدق كلام ابن الصغير لولا عامل الزمن حيث يُرجح بعض الباحثين أن المدة الفاصلة بين الوفدين أكثر من ثلاث سنوات[14].

مهما كانت مدة التغيير فلابد أن هناك عوامل مادية وأسباب اقتصادية ساعدت وعجلت عليه، ما

---

(12) نفسه، ص 33.

(13) نفسه، ص 33.

(14) إحسان عباس، المجتمع التاهرتي في عهد الرستميين، مجلة الأصالة (الجزائر)، العدد 45، ماي 1975، ص 23.

هي هذه العوامل الاقتصادية التي ساعدت على ذلك؟ وما هي مظاهر ونتائج حالة الرخاء التي عاشتها تاهرت؟

3. الموارد المالية التي ساعدت على نمو المجتمع التاهرتي:

كانت الإعانات الخارجية أول الموارد التي ساعدت الإمام عبد الرحمن بن رستم وأعيان الإباضية على إنشاء مشاريع من أجل التنمية والتطوير فقد قسمت هذه الأموال إلى ثلاثة أقسام: "ثلث في الخيل، وثلث في السلاح، وثلث وزعت على فقراء الناس وضعفائهم، أما ما بقي من المال فاستصلحت به الأراضي البور وغرست البساتين وأجريت الأنهار"[15].

أما المورد الثاني للأموال الذي اتخذته الدولة الرستمية في مختلف أطوار وجودها فيتعلق بالتجارة، حيث يقول ابن الصغير: "واستعملت السبل إلى بلد السودان، وإلى جميع البلدان من مشرق ومغرب بالتجارة وضروب الأمتعة"[16].

وقد ساعد موقع عاصمة الدولة الرستمية من السيطرة على سلسلة من الطرق التجارية التي تؤدي إلى مختلف الاتجاهات، وبالتالي جعلها مركزاً هاماً لمدة قرن ونصف تقريباً[17].

ويذكر الإدريسي سكان تاهرت فيقول: "ولهم تجارات وبضائع وأسواق عامرة"[18].

من أهم العلاقات التجارية كانت تلك التي ربطت تاهرت بالسودان، والتي توجت بسفارة رستمية هناك لتعزيز هذه العلاقة. وكان على رأس هذه السفارة محمد بن عرفة الذي حمل هدايا الإمام الأفلح بن عبد الوهاب إلى ملك السودان[19].

وهذا دليل على النضج الذي تمتع به الرستميون في هذا الشأن، وعلى ذكائهم في فتح أسواق خارجية.

ويشير في مناسبة أخرى أن أبا حاتم كان أثناء وفاة أبيه اليقظان في مهمة مع وجوه زناتة ليجيروا قوافل قد أقبلت من الشرق، فيها أموال لا تحصى قد خافوا عليها من قبائل زناتة[20].

---

(15) ابن الصغير، نفسه، ص 35.

(16) نفسه، ص 36.

(17) د. إدريس صالح الحرير، العلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبلدان جنوب الصحراء الكبرى وأثرها في نشر الإسلام هناك، مجلة البحوث الإسلامية، عدد 1، السنة 5، يناير 1983، ص ص 75 ـ 87.

(18) الإدريسي، نزهة المشتاق، تحقيق إسماعيل العربي (القارة الأفريقية وجزيرة الأندلس)، ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر) 1983، ص 157.

(19) ابن الصغير، نفسه، ص 71.

(20) نفسه، ص 104.

أما المورد الثالث فهو الصدقات، يقول ابن الصغير: "وأصحاب شرطته والطائفون به [أي عبد الرحمن بن رستم] قائمون بما يجب، وأهل الصدقة على صدقاتهم يخرجون الطعام فيقبضون أعشارهم في هلال كل... من أهل الشاة والبعير، ويقبضون ما يجب على أهل الصدقات لا يظلمون ولا يظلمون..."[21].

وقد ساعد موقع تاهرت على تنامي الثروة الحيوانية وازدهار التجارة الخارجية، مما نتج عنه ظهور بعض الأثرياء؛ نذكر منهم الإمام عبد الوهاب الذي اشتغل بالتجارة، وابن زلغين وابن جرني بتربية المواشي والدواب (الأغنام، الإبل، الحمير). وينقل الشماخي قول عبد الوهاب الذي يدل على شدة ثراء الثلاثة حيث يقول: "لو لم أكن إلاّ أنا وابن جرني وابن زلغين لأغنينا بيت مال المسلمين بما علينا من حقوق شرعية"[22] ويقصد الخراج.

تمثلت المشاريع التي قام بها عبد الرحمن بن رستم بعد الإعانة العراقية في دعم الطبقة الفقيرة، فتقوية الجيش، ثم الاتجاه نحو المشاريع الاقتصادية، من إجراء الماء، واستصلاح الأراضي والاهتمام بالزراعة والماشية، ينقل ذلك ابن الصغير قائلاً: "ثم شرعوا في العمارة والبناء وإحياء الأموات وغرس البساتين، وإجراء الأنهر، واتخاذ الأرحاء"[23].

ثم يضيف: "فأقاموا على ذلك سنين أو أقل أو اكثر والعمارة زائدة والناس والتجار من كل الأقطار"[24].

وقد ساعد ذلك كثرة الأنهار؛ حيث يشير إلى ذلك ابن عذارى المراكشي: "وعزموا على بناء مدينة، فنزلوا بموضع تيهرت، وهي غيضة بين ثلاثة أنهار"[25]. ويؤكد ذلك البكري قائلاً: "نهر يأتيها من جهة القبلة يسمى مينة، وهو قبليها، ونهر آخر يجري من عيون تجتمع تسمى تاتش، ومن تاتش شرب أهلها وبساتينها، وهو شرقيها، وفيها جميع الثمار"[26]. كما يضيف ابن خرداذبة: "وهي مدينة كبيرة خصبة واسعة البرية والزروع والمياه"[27].

---

(21) نفسه، ص 41.

(22) إحسان عباس، المجتمع التاهرتي في عهد الرستميين، ص 30.

(23) نفسه، ص 32.

(24) المصدر السابق، ص 37.

ـــ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ص 08.

(25) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الجزء 1، تحقيق ج. س. كولان، وليفي بروفنسال، الطبعة 2، دار الثقافة بيروت لبنان، السنة 1400 هـ/1980م، ص 196.

(26) إسماعيل العربي، المدن المغربية، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص 144.

(27) نفسه، ص 143.

أما المقدسي فيصفها قائلاً: "هي بلح المغرب قد أحدق بها الأنهار والتفت بها الأشجار وغابت في البساتين، ونبعت حولها الأعين، وجل بها الإقليم"[28].

4. أثر التطور الاقتصادي على البنية الاجتماعية:

انعكس التطور الاقتصادي على البنية الاجتماعية لتاهرت، فحدث تغير كبير، كانت أولى نتائجه الهجرة.

كانت المدينة قبله لموجة من الهجرات لعدة أسباب، وفي ذلك يتحدث ابن الصغير قائلاً: "وأتتهم الوفود والرفاق من كل الأمصار وأقاصي الأقطار، فقال: "ليس أحد ينزل بهم من الغرباء إلا استوطن معهم وابتنى بين أظهرهم لما يرى من رخاء البلد وحسن سيرة إمامه وعدله في رعيته وأمانته على نفسه وماله"[29].

ويذكر المقدسي أنّ تاهرت "قد انتعش فيها الغريب، واستطاب بها اللبيب"[30]. فظهرت فيها أحياء خاصة بكل مجموعة مهاجرة، ومن الطبيعي أن يكون بينهم إباضيو العراق من البصرة والكوفة، زيادة على إباضيي جبل نفوسة. يقول ابن الصغير: "حتى لا ترى داراً إلا قيل هذا لفلان الكوفي، وهذا لفلان البصري، وهذا لفلان القروي"[31]. وقد اتخذت كل جماعة لنفسها حياً نقلت فيها عادات الأجداد، واستقلت بمجلس خاص بها.

وقد ورد في كتاب أخبار الأئمة الرستميين: "... وهذا مسجد البصريين ومسجد الكوفيين"[32]. أدت هذه الهجرة إلى تنوع الأجناس والقبائل في تاهرت، حتى سميت بـ "عراق المغرب" يقول اليعقوبي في هذا الشأن: "والمدينة العظمى مدينة تاهرت جليلة المقدار عظيمة الأمر تسمى عراق المغرب، لها أخلاط من الناس غلب عليها قوم من الفرس"[33].

5. تكوين المجتمع التاهرتي:

يذكر ابن الصغير المالكي في كتابه مجموعة من القبائل والأجناس التي عاشت في تاهرت وخاصة حينما يتحدث عن الفتنة التي وقعت بعد مقتل ابن عرفة.

وقد ظلت الأسرة الرستمية هي الأسرة الحاكمة، ورغم تكاثرها اعتمد على كفايتهما الشخصية

---

(28) نفسه، ص 143.

(29) ابن الصغير، نفسه، ص 36.

(30) إسماعيل العربي، مدن المغرب، ص 143.

(31) نفسه، ص 36.

(32) نفسه، ص 32.

(33) اليعقوبي، كتاب البلدان، دار الكتاب العالمية، بيروت، ص 192.

وعلى الجند والتحالفات الآنية وروابط الولاء، وروابط المصاهرة خاصة، وأهم صورة لذلك زواج عبد الرحمن بن رستم بابنة شيخ قبيلة بني يفرن، وزواج عبد الوهاب بابنة أحد رؤساء البربر (لواتة أو غيرها) خوفاً من مصاهرة بني أوس للواتة وتحالفهم ثم انقلابهم عليه[34]، كما استمد الرستميون قوتهم من ولاء نفوسة لهم.

أما كلمة العجم فقد وردت مرات عديدة في كتاب ابن الصغير، لكن لا نعلم بالتحديد ماذا يقصد بها، لكن بعكس ما قيل بأنهم من الفرس جاؤوا لما سمعوا بحكم الرستميين لتاهرت لأنهم من نفس الجنس[35]، ففي الأحداث التي حدثت بعد مقتل ابن عرفة على يد أبي بكر ظهر العجم كفئة فاعلة ومؤثرة في هذه الفتنة[36].

تحدث ابن الصغير عن الثروة التي جمعها واحد من العجم يقال له ابن وردة الذي ابتنى سوقاً يعرف به، فكان صاحب شرطة "أفلح" إذا تخلل لافتقادها لم يستطع أن يفتقد سوق ابن وردة"[37].

وقد مثّل البربر الطبقة العظمى من مجتمع تاهرت وهم نوعان مستقرون داخل تاهرت ورحالة يقيمون خارج المدينة. وعلى رأس المستقرين قبيلة "نفوسة" التي مثلت في وقت من الأوقات العصب الأساسي للدولة، وأصلها من نفوسة الجبل هاجرت إلى تاهرت، أما قبيلة "لواتة" فمنذ مصاهرتها للإمام عبد الوهاب أضحت تلعب دوراً مهماً في الحياة السياسية[38] إلى أن طردتها هوارة من مدينة تاهرت فسكنت حصناً لها معروفاً[39]. نستنتج من هذا الحادث أن هوارة كانت خارج تاهرت ثم دخلتها، كما يتحدث عن صنهاجة وأنها كانت في صف العجم[40].

أما الرُّحَّل فمنهم مزاته وسدراته يقول ابن الصغير: "إن قبائل مزاته وسدراته وغيرهما، كانوا منتجعيين من أوطانهم التي هم بها من المغرب وغيرها من أشهر الربيع إلى مدينة تاهرت وأحوازها لما حولها من الكلأ"[41].

ونظراً لأهمية دور قبيلتي زناتة ونفوسة قال عنهما الإمام عبد الوهاب: "ما قام هذا الدين إلا

---

(34) ابن الصغير، نفسه، ص 52.
(35) إحسان عباس، نفس المرجع، ص 26.
(36) ابن الصغير، نفسه، ص 80.
(37) نفسه، ص 62.
(38) نفسه، ص 52.
(39) نفسه، ص 85.
(40) نفسه، ص 108.
(41) نفسه، ص 47.

بسيوف نفوسة وأموال زناتة"[42]. كما نجد إشارات عند البكري يتحدث فيه عن القبائل التي استقرت على جوانب تاهرت[43].

يظهر أن العرب من خلال كتاب ابن الصغير قد مثلوا فئة مهمة من المجتمع التاهرتي، ويتجلى ذلك في حديثه عن الفتنة التي حدثت على عهد الإمام الأفلح[44]، لكنه لا يوضح صراحة من أين جاء العرب، بل نفهم ذلك من ثنايا الكلام. فقد ذكر الكوفيين والبصرين، وأنهم أقاموا أحياء وأسواقاً ومساجد خاصة بهم ثم يتحدث عن أهل إفريقية وأنهم كانوا من الجند[45]، ويربط في حديثه عن الفتنة دائماً بين العرب والجند كأنهم فئة واحدة.

ترد كلمة المسيحيين في تحقيق المستشرق موتلانسكي، لكن محمد ناصر وإبراهيم بحاز اللذين أعادا تحقيق الكتاب يؤكدان أن هذا خطأ والصحيح السمحيين نسبة إلى السمح بن أبي الخطاب لكن المحقق موتلانسكي أعاد الكرة مرتين وهو ما يعد فرضية الخطأ. وذُكرت قريباً من كلمة المسيحيين كلمة كنيسة؛ يقول ابن الصغير المالكي: "فصعد إلى أعلى موضع بالمدينة يعرف بالكنيسة فضرب الطبل فبادر الناس إليه وأمرهم بأخذ السلاح والزحف على أبي بكر... واتصل ذلك بأبي بكر فابتدر إلى خاصته من السمحيين (المسيحيين) والرستميين وغيرهم"[46].

أما اليهود فلا دليل في كتاب "أخبار الأئمة الرستميين" على وجودهم في المجتمع التاهرتي، ولكننا نجد كلمة "الرهادنة" التي يعلق عليها محمود إسماعيل قائلاً: "ولا غرابة إذا ما أدركنا تسامح الخوارج مع أعدائهم السياسيين والمذهبيين، وترحيبهم بالغرباء في بلادهم، وليس أدل على ذلك وجود طوائف من اليهود في سجلماسة وتاهرت ففي دولة بني مدرار احتكر اليهود استغلال مناجم الفضة والذهب في درعة، وفي تاهرت عاش الرهادنة في أحياء خاصة وهيمنوا على الكثير من أنشطة التجارة ولا غرو فقد ذكر ابن الصغير أن عاصمتي الخوارج غاصتا بجموع التجار من سائر أرجاء العالم الإسلامي على اختلاف مللهم ونحلهم"[47]. ومما يثير الشك في هذا التفسير وجود كلمة الرهادنة في كتاب ابن الصغير وفي المقطع الذي استشهد منه محمود إسماعيل بالشكل التالي: "... قال لي يوماً ونحن في أعلى مسجد بالرهادنة"[48]، حيث نلاحظ تناقضاً بين كلمة مسجد وكلمة رهادنة بالمعنى الذي أعطاه محمود

---

[42] إحسان عباس، نفس المرجع، ص 26.
[43] أبي عبيدة البكري، المسالك والممالك (المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ص 67.
[44] ابن الصغير، نفسه، ص 82.
[45] نفسه، ص 62.
[46] نفسه، ص 78.
[47] محمود إسماعيل، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، دار الثقافة، ط 1، سنة 1976، ص 283.
[48] ابن الصغير، نفسه، ص 117.

إسماعيل، حتى إن ابن الصغير نفسه كان له دكان بالرهادنة يبيع فيه ويشتري حيث يقول: "إن لي بالرهادنة دكاناً أبيع فيه وأشتري"[49]، زيادة على أنّه لا يوجد ما يدل على أن كلمة الرهادنة تعني اليهود.

ومجمل القول إن وجود كلمة جزية في الكتاب تدل على وجود أشخاص غير مسلمين في مدينة تاهرت[50].

6. الطبقات الاجتماعية بعد تطور المجتمع التاهرتي:

نتيجة التطور الاقتصادي الذي عرفته تاهرت ظهرت مجموعة من الطبقات كحتمية، خلقها التطور في البنية الاجتماعية، فظهرت طبقة من الأثرياء أحاطت البساتين بالقصور؛ يقول ابن الصغير واصفاً أحد الأثرياء: "وكان لمحمد بن حماد منزل يقال له المثلث قد جمع الأشجار والأنهر والمزارع والنخل والقصور..."[51].

شاعت ظاهرة بناء القصور منذ عهد الأفلح بن عبد الوهاب فقد "تنافس الناس في البنيان حتى ابتنى الناس القصور والضياع خارج المدينة"[52]؛ كان العجم أكثر الناس ثراء"[53]، بل كان لكثير منهم قصور خارج المدينة، بها خدم يخرجون إليها للاستراحة[54]. فكان من الطبيعي أن يتخذ الأثرياء طبقة كبيرة من العبيد والخدم جاء بها التجار من بلاد السودان سواء عن ريق سجلماسة أو ورجلان. واشتغلت هذه الطبقة بالزراعة خاصة، والاعتناء بالبساتين أو خدمت داخل القصور.

تحدث ابن الصغير عن مشاهدة الوفد الثاني من البصرة إلى عبد الرحمن بن رستم قائلاً: "ثم توجهت نحو عبد الرحمن بن رستم فوجدوا الأمور قد تبدلت وأحوال المدينة والأشياء قد حالت، وذلك أنهم نظروا إلى قصور قد بنيت وإلى بساتين قد غرست وإلى أرحاء قد نصبت وإلى خيول قد ركبت... والعبيد والخدام قد كثرت..."[55].

وقد كان للعبيد الرستميين ومواشيهم حصن يبيتون فيه يعرف بنماليت في طرف لواتة[56].

يذكر ابن الصغير العوام حين يتحدث عن ولاية الأفلح بن عبد الوهاب، وأنّهم بايعوه دون القبائل

---

(49) نفسه، ص 97.
(50) نفسه، ص 41.
(51) نفسه، ص 106.
(52) نفسه، ص 61.
(53) ابن الصغير، نفسه، ص 62.
(54) نفسه، ص 62.
(55) ابن الصغير، نفسه، ص 38.
(56) نفسه، ص 107.

الأخرى قبل دخوله تاهرت[57]، ويظهر أن معظم عناصر هذه الطبقة كانت من غير العجم، ولا من مذهب الإباضية، وربما كانوا من العرب جاؤوا إلى تاهرت، واشتغلوا حرفيين خلال مرحلة التطور التي عرفتها الدولة الرستمية، وتنامت هذه الطبقة لتصبح قوة سياسة مهمة. ويبدو أن محاولة إثبات الذات هي التي فرضت على العامة اتخاذ موقف السبق في مبايعة أبي حاتم. واستطاع مشايخ البلد من غير الإباضية السيطرة على أبي حاتم ومنهم شيخ يعرف بعلوان بن علوان لم يكن من أهل الفقه، بل كانت له رياسة في البلد ومحبته عند العوام، وكان هؤلاء قد طمعوا أن يبيدوا خبر الإباضية ويطفئوها[58].

اختلف انتشار ظاهرة الفقر من مرحلة إلى أخرى، فنجدها في المرحلة السابقة لإعانة إباضية المشرق لأن المجتمع كان بسيطاً ولم يستطع خلق مصادر للثروة، أما بعد ذلك فقد انتعش الفقير، وتحسنت أحواله بسبب التوزيع العادل لتلك الإعانة، يقول ابن الصغير: "ثم نظر في باقي سائر المال فإذا عرف مبلغه أمر بإحصاء من في البلاد وفيما حولها ثم أمر بإحصاء الفقراء والمساكين، فإذا علم عددهم أمر بجميع ما بقي من مال الصدقة فاشترى منه أكيسة صوفاً وجباباً صوفاً وفراء يؤثر بأكثر ذلك أهل الفاقة من مذهبه"[59].

7. دور المرأة في المجتمع التاهرتي:

تضمن كتاب ابن الصغير إشارة حول المرأة الذي لم يكن دوراً بسيطاً؛ بل مسّ أهم القرارات في الحكم من خلال حديثه عن دور غزالة زوجة الإمام أبي اليقظان في التأثير عليه من أجل تقليد ابنها أبي حاتم ولاية العهد[60].

8. الحياة الاجتماعية للمذاهب المختلفة في تاهرت:

تعتبر الإباضية أكثر المذاهب الخارجية اعتدالاً وتسامحاً، وهذا ما جعل تاهرت تزخر بالمذاهب الإسلامية المختلفة وتتعايش فيما بينها في سلام وأمن في بداية الأمر قبل أن تنشب بينها نار الفتنة. وقد شرح ابن الصغير هذا التطور بوضوح؛ كما أورد معلومات عن حياتها الاجتماعية.

تعتبر الإباضية نواة تكوين المجتمع التاهرتي، فقد ظل حاكم تاهرت إباضياً رغم الانقسامات التي عرفها الإباضيون ابتداءً من عهد عبد الوهاب حيث عارض جزء منهم توليته باعتباره خروجاً عن مبدأ الإباضية فسمّوا بالنُكّار فيما سمي مؤيدوه بالوهبية، وتحدث ابن الصغير كذلك عن الزيدية والعمرية والعسكرية، لكن رغم هذه الانقسامات في الإباضية فقد دان لعبد الوهاب ما لم يدن لغيره، واجتمع له

---

(57) نفسه، ص 105.
(58) نفسه، ص 104.
(59) نفسه، ص 41.
(60) نفسه، ص 103.

ما لم يجتمع لغيره[61]

غير أنه يتحدث أحياناً عن الرستمية، ويقصد بها البيت الحاكم عندما يتحدث عن كيد ابن عرفة وزير أبي بكر[62]، ثم يعيد التحدث عن تلك الفتنة التي حدثت في زمن أبي اليقظان فيقول: "أما الرستمية ومن لف لفهم فلحقوا بأبي اليقظان في الموضع الذي يقال له أسكدال"[63].

ولابد أن إباضية تاهرت اتسم بالاعتدال في أفكارها، إذ أنه يصف محمود بن بكر بالغلو وبراءته من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ومعنى هذا أن بقية الإباضية لم يتصفوا بالغلو[64].

يحفل الكتاب بوجود إشارات لغير الإباضية في تاهرت، فنجده يتحدث عن محمد بن بكر الذي يرد على مخالفي الإباضية[65]، ثم يصور ذلك التنافس الذي حدث بين الإباضية ومخالفيها قائلاً: "وكان مشايخ البلد من غير الإباضية قد استولت عليه [أي أبو حاتم]، منهم رجل يعرف بأبي مسعود وكان رجلاً كوفياً فقيهاً بمذاهب الكوفيين"[66]. ولا ندري ما يعني ابن الصغير بمذاهب الكوفيين، هل مذهب الشيعة أم مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان؟ ونجده يتحدث عن ذلك صراحة عندما يتحدث عن دخول أبي حاتم تاهرت، فيجمع مشايخ البلد إباضيتها وغير إباضيتها"[67].

تحدث ابن الصغير عن المناظرات الشهيرة التي جرت بين المعتزلة وغيرهم من المذاهب على نهر مينة، خاصة مع الإباضية. ويظهر من خلال اختيارهم المناظرة خارج المدينة أنهم كانوا يسكنون قريباً من تاهرت[68]، حيث يذكر البكري أن عددهم كان حوالي ثلاثين ألفاً في بيوت كبيوت الأعراب[69].

ويصور كتاب أخبار الأئمة الرستميين حياة التسامح التي نعم بها المعتزلة، رغم المواقف التي اتخذوها من الإمام عبد الوهاب خلال فتنة زواجه من بنت أحد زعماء البربر (لواتة)[70]، غير أن أبا زكريا يحيى بن أبي بكر يصور محاربة الإمام عبد الوهاب لهم بشدة، وبلغت قوتهم أن استنجد إلى جبل

---

[61] ابن الصغير، نفسه، ص 43.
[62] نفسه، ص 82.
[63] نفسه، ص ص 82، 84.
[64] نفسه، ص 93.
[65] نفسه، ص 93.
[66] نفسه، ص 105.
[67] نفسه، ص 116.
[68] ابن الصغير، المصدر نفسه، ص 94.
[69] أبي عبيدة البكري، المصدر السابق، ص 67.
ـــ ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص 08.
[70] محمود إسماعيل، المرجع نفسه، ص 296.

نفوسة يستمدهم أن يبعثوا إليه جيشاً لمواجهتهم[71].

ولا شك أن هناك عوامل كثيرة جعلت الإطلاع على كتاب ابن الصغير المالكي قبل الخوض في أي دراسة عن مدينة تاهرت شيئاً مهماً وضرورياً لما يحمله من معلومات نادرة عن المجتمع التاهرتي، لم ترد في مصادر غيره أو وردت ناقصة. وليس هذا فقط؛ بل هناك عوامل أخرى زادت من أهمية هذا المصدر، منها أن ابن الصغير كان معاصراً للدولة الرستمية، بل مواطناً من تاهرت، ويعتبر شاهد عيان لبعض الأحداث التي عاشتها المدينة.

إن نوعية المعلومات التي يزخر بها المصدر، والتي ترصد لنا تطور المجتمع التاهرتي من حياة البداوة إلى الحضارة، ثم دخول بعض الأجناس والقبائل الجديدة إلى المدينة، ثم تعقد البناء الاجتماعي، هي معلومات نادرة لا يمكن أن نستغني عنها. ورغم ما يؤخذ عن ابن الصغير المالكي من بساطة في إيراد بعض الأحداث التاريخية، كما نجد المعلومات الخاصة بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي عامة غير مفصلة، فلا نجده يتطرق لعادات العيش ولا للسلع المعروضة في السوق على سبيل المثال. غير أن هذا لا يقلل من قيمة الكتاب، وكل ما نجده من معلومات التطور الذي عرفته المدينة بعد إعانة أهل العراق وعن القبائل والأجناس والطبقات ذات الطابع الاقتصادي التي كونت المجتمع والحياة الاجتماعية للمذاهب المختلفة في تاهرت.

المصادر والمراجع والدوريات

آ- المصادر:

1 ــ أخبار الأئمة الرستميين، ابن الصغير، تح: د. محمد ناصر الأستاذ ابراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة 1986.

2 ــ البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذارى المراكشي، تح: ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط2، ج1، دار الثقافة، بيروت، لبنان سنة 1400 هـ ــ 1980م.

3 ــ كتاب البلدان، اليعقوبي، دار الكتاب العالمية، بيروت، د. ت.

4 ــ كتاب سير الأئمة وأخبارهم (المعروف بتاريخ أبي زكريا) تأليف: أبي زكريا يحيى بن أبي بكر، تح: إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 3 سنة 1984.

---

(71) أبي زكريا يحيى بن أبي بكر، كتاب سير الأئمة وأخبارهم (المعروف بتاريخ أبي زكريا) تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثالثة، 1984، ص 102.

5 ــ المســالك والممــالك، أبــو عبــيد البكري، (المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب) دار الكتاب الإسلامي. القاهرة، د. ت.

6 ــ معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج 2، دار الفكر، بيروت. د. ت.

7 ــ نــزهة المشــتاق (القــارة الإفريقــية وجزيرة الأندلس) الإدريسي، تح: إسماعيل المغربي ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر) 1983.

ب. المراجع:

1 ــ الخــوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، محمود إسماعيل، دار الثقافة، ط 1 سنة 1976.

2 ــ العلاقــات الخارجــية للدولــة الرســتمية، جودت عبد الكريم يوسف، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

3 ــ المدن المغربية، إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.

ج. الدوريات

1 ــ ابن الصغير مؤرخ الدولة الرستمية، وداد القاضي، مجلة الأصالة، العدد 45 ماي 1975.

2 ــ العلاقــات الاقتصــادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبلدان جنوب الصحراء الكبرى، وأثرها في نشر الإسلام هناك، مجلة البحوث الإسلامية، د. إدريس صالح الحرير ــ ليبيا ــ عدد1 السنة 5 يناير 1983.

3 ــ المجــتمع القاهــري في عهد الرستميين، إحسان عباس، مجلة الأصالة (الجزائر) العدد 45 ماي 1975.

قراءة جديدة في حكايات ألف ليلة وليلة:

الاغتراب ورمزيته في حكاية "الصيّاد والعفريت"

د.عبد القادر شريف بموسى[1]

لا تزال الكثير من روائع الأعمال الأدبية العالمية بما فيها الحكايات الشعبية والخرافية، تمارس سحرها وتأثيرها على أجيال متعدّدة من البشر وفي فترات مختلفة من الزمن. وتبقى حكايات "ألف ليلة وليلة" على رأس هذه الأعمال العالمية التّي أثّرت. ولا تزال. في مختلف الأنواع الأدبية والفنّيّة من شعر وقصّة ورواية ومسرح وسينما. ولم يكن هذا التّأثير مقتصراً على الأدب العربي فحسب، بل إمتدّ سريعاً ليشمل الآداب العالمية؛ إذ ما من شاعر أو روائي أو فنّان إطّلع على ألف ليلة وليلة إلاّ تسرّبت إلى لا شعوره وسكنت فيه مؤثّرةً في إبداعه تأثيراً لا يمكن نسيانه أو طمسه. ومع كلّ الدّراسات التّي كُتبت بمختلف لغات العالم حول اللّيالي إلاّ أنّ ذلك لم يكن كافياً للكشف عن السّرّ الذّي يكفُل لها استمراريتها وشعبيتها، ويجعلها تمارس حضورها بفاعلية في الوعي الفكري والوجود البشري، بل جاءت هذه الأبحاث والدراسات. مع ما قدّمته من مقاربات قيّمة وتحليلات عميقة لبنية اللّيالي ومضامينها. لتزيد من ولَعِنا بالبحث فيها ومحاولة الكشف عن بعض الغموض الذّي يكتنف حكاياتها، إذ لا تزال أرضاً بكراً للبحث والتّقصّي بالرّغم من آلاف الدّراسات التّي كتبت حولها. وربّما هذا راجع بالدّرجة الأولى إلى أنّ حكايات ألف ليلة وليلة مكتوبة باللّغة الرّمزيّة نفسها التّي كُتب بها الأساطير والأحلام وحكايات الجنّيّات؛ فاللّغة الرّمزيّة لغة تتعبّر بواسطتها الخبرات الحميمة والمشاعر والأفكار كما لو كانت خبرات معيشة في العالم الخارجي أو أحداثاً من أحداث هذا العالم. والمنطق بالنّسبة لهذه اللّغة يختلف عن المنطق المعروف الذّي يخضع له الكلام اليومي. فهي تخضع لمنطق خاصّ لا يعتبر الزّمان والمكان مقولتيه الأساسيتين، بل التّرابط والشدّة. إنّها اللغة الجامعة الوحيدة التّي إستطاع الجنس البشري أن يُبلورها ويجعلها واحدة بالنّسبة لكلّ الحضارات وعلى مرّ التّاريخ. ولهذه اللّغة، إن جاز القول، قواعدها ونحوها الخاصّات بها. فينبغي أن نفهمها إذا كنّا نتوخّى فهم معنى الأساطير والأحلام وحكايات الجنّيّات[2]. ولعلّ بتحليلنا لإحدى حكايات اللّيالي (حكاية الصيّاد والعفريت) بالبحث عن تجلّيات الاغتراب في شخصياتها ورمزيته، نحاول أن نفكّك تلك اللّغة الرّمزيّة التّي كُتبت بها؛ وبالتّالي نحاول إستخراج تلك الآلية النفسية التّي تجعل هذا النوع من الحكايات دائم الجاذبية لعقولنا وذواتنا، وفي الوقت نفسه نحاول فكّ سرّ تشوّقنا إلى الاستماع إليها مجدّداً دون ملل أو كلل.

---

[1] أستاذ جامعي جزائري.

[2] يـنظر: اللّغة المنسيّة: مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير ـــ إريك فروم ـــ ترجمة: د. حسن قبيسي ـــ المركز الثقافي العربي ـــ بيروت (لبنان) والدار البيضاء (المغرب) ـــ الطبعة الأولى 1985 ـــ ص 12 و13.

تقديم عام:

تبتدئ حكاية الصيّاد والعفريت من الليلة الثالثة وتستمرّ إلى نصف الليلة التاسعة من المجلّد الأوّل من طبعة بولاق/القاهرة (سنة 1252 هـ/سنة 1824م) التّي اعتمدناها في هذه الدراسة.

تتحدّث الحكاية عن صياد فقير جداً يعيش مع عائلته بما يحصل عليه من الصيد. وكان من طبيعته أن يرمي شبكته أربع مرّات في اليوم فقط. وذات يوم، رمى شبكته ثلاث مرّات متتالية دون أن يحصل على شيء ذي بال؛ إذ أخرج أشياء غير عادية بالنسبة لصياد مثله (حمار ميت، جرة مليئة بالرمل، أوساخ...). لكنّه في المرّة الرابعة، بعد أن توكّل على الله وتضرّع إليه، تمكّن من استخراج قمقم من نحاس أصفر مختوم.

فرح الصيّاد بذلك كثيراً وأراد أن يبيعه في سوق النّخاسين، لكنّ ثقل هذا القمقم جعله يحجم عن بيعه وأغراه بفتحه؛ فعالجه بسكين إلى أن فتحه أخيراً. عند هذه اللّحظة، تسرّب دخان من القمقم وصعد إلى عنان السماء ومشى على وجه الأرض، ليتحوّل إلى عفريت عملاق ضخم. كافأ العفريت الصيّاد على إنقاذه له بمحاولة قتله، ذلك لأنّه انتظر طويلاً داخل القمقم قبل إطلاق سراحه. وقد وعد ثلاث مرّات بمكافأة من يخرجه من سجنه، ولكن دون جدوى؛ هذا ما جعل العفريت يغضب غضباً شديداً ويقسم بأن يخيّر منقذه الميتة التّي يريدها. وكان من سوء حظّ الصيّاد أنّه أنقذه في هذه المرّة الرّابعة.

تفاجأ الصيّاد بهذا الموقف المخالف لكلّ النّظم والأخلاق المتعارف عليها؛ وحينما علم الصيّاد بأنّه مقتول لا محالة، دبّر حيلة أوقع فيها العفريت وأعاده إلى سجنه داخل القمقم. عند ذلك اعترف العفريت بذنبه وخطئه ووعد الصيّاد بتمكينه من الثروة إن هو أطلق سراحه. ولقد برّ العفريت بوعده بعد أن أخرجه الصيّاد ثانية من القمقم إذ قاده إلى بركة ماء وطلب منه أن يلقي بشبكته في مائها، فاستخرج منها أربع سمكات مختلفة الألوان ونصحه بأن يهديها إلى الملك الذّي سوف يكافئه مكافأة قيّمة. لكنّ الملك - بعدما حمل الصيّاد إليه السمكات - فوجئ بأشياء غير عادية تصدر عن السمكات؛ ممّا جعله يحضره ويطلب منه أن يدلّه على مكان البركة التّي اصطاد منها تلك السمكات الغريبة.

تبيّن فيما بعد بأنّ هذه البركة ما هي إلاّ مدينة مسحورة كان يحكمها سلطان شابّ، وحين اكتشف هذا السلطان خيانة زوجته له - وهي ابنة عمّه في الوقت ذاته - مع عبد أسود، حولّته هذه الأخيرة إلى كائن نصفه الأعلى من بشر ونصفه الأسفل من حجر، ثمّ سحرت أهل مدينته - حسب ملّتهم - إلى أربعة أنواع من السمك: السمك الأبيض وهم المسلمون، السمك الأزرق وهم النّصارى، والسمك الأصفر وهم اليهود، بينما السمك الأحمر هم المجوس. وبمساعدة السلطان الأوّل زال السحر عن المدينة وعاد الأمير الشاب إلى هيئته الآدمية وكذلك أهل مملكته؛ بينما كان جزاء الزوجة الساحرة والعبد الأسود هو الموت. وتنتهي الحكاية بأن يتزوّج السلطانان من إبنتي الصيّاد.

ينبغي أوّلاً أن نشير إلى أنّ هذه الحكاية تضمّ مجموعة من القصص الفرعية متضمّنة فيها، وهي: قصّة "العفريت والنّبيّ سليمان" - قصّة "الملك يونان والحكيم دوبان" - قصة "الملك السندباد" - قصّة "الأمير

والوزير" وقصّة "المدينة المسحورة". فمع وجود علاقة وثيقة وخفيّة يفرضها الجوار بين هذه القصص إلاّ أنّني سأكتفي - في هذا التحليل - بالحكاية الأساسية، أي حكاية "الصيّاد والعفريت" وحكاية "المدينة المسحورة" التي ترتبط ارتباطاً يكاد يكون تامّاً بالحكاية الأساسية وتُعتبر مكمّلة لها.

تقدّم لنا القصّة منذ بدايتها، شخصيتين رئيسيتين هما "الصيّاد" و"العفريت". هاتان الشخصيتان تتلاقيان في لحظة مهمّة جداً؛ إذ كلّ منهما يعيش أزمة كبرى في حياته: أزمة وجود؛ كما أنّ لكلّ منهما مجموعة أهداف وغايات يريد تحقيقها: فوجود الصيّاد (ومن ورائه عائلته المتكوّنة من الزوجة والعيال الثلاث) مهدّد بالفقر والحاجة؛ ولهذا، فغايته تكمن في الحصول على صيد وفير يضمن به قوت أسرته ويبعد عنه شبح العوَز والفاقة إلى حين.

بينما نجد من الجهة الأخرى أنّ وجود العفريت كذلك، مهدّد بالفناء والموت، وذلك بوجوده مسجوناً داخل قمقم لمدّة طويلة بسبب غضب النبيّ "سليمان" عليه. فغاية العفريت الملحّة تتمثل في الخروج من سجنه (القمقم) والحصول على الأمان بإظهار الطّاعة للنبيّ "سليمان" وطلب العفو منه.

ويأتي الصيّاد إلى البحر ويرمي شبكته؛ وبعد محاولات ثلاث فاشلة، ينجح في الرّابعة، حيث يصطاد قمقماً من النحاس عليه خاتم "سليمان". فيفرح كثيراً لأنّ القمقم من النحاس الأصفر ويساوي عشرة دنانير ذهباً في سوق النّخاسين، ممّا يكفل له قوت عياله مدّة من الزمن. لكنه يجده ثقيلاً حينما يحمله، هذا ما يزيد من فضوله ويدفعه إلى فتحه بإزالة الخاتم الموجود عليه. عند هذه اللّحظة "خرج دخان صعد إلى عنان السماء ومشى على الأرض... ثم انتفض فصار عفريتاً"[3].

هذا العفريت بشّر الصيّاد منقذه بالموت قائلاً: "أبشرْ يا صيّاد... بقتلك هذه السّاعة شرّ القتلات"[4] مهدّداً وجود الصيّاد بالفناء للمرّة الثانية (المرّة الأولى كانت عند إخفاقه في الصيد ثلاث مرّات متتالية).

إنّ مكافأة من ينقذ حياتك بأن تريد قتله، شيء يُخالف التصوّرات العادية ويخالف في الوقت نفسه ما تواضع الناس عليه وألِفوه. ومن هنا يحقّ لنا أن نطرح السؤال التالي، كما يمكن أن يطرحه أيّ قارئ عادي يطّلع على هذه الحكاية: لماذا يُجازي العفريتُ الصيّادَ مخلّصه بأن يريد قتله؟... ما سبب هذه المكافأة اللاّمعقولة؟..

وقبل أن نجيب على هذا التّساؤل، يجب علينا أوّلاً أن نأخذ بعين الاعتبار مجموعة من العناصر تطرحها الحكاية ذاتها وهي:

- الصيّاد إنسيّ والعفريت جنّيّ (من الجنّ).
- الصيّاد مخلوق من لحم ودم وعظم، بينما العفريت من دخان.
- يختلف زمن الصيّاد عن زمن العفريت بألف وثمانمئة سنة.

---

[3] ألف ليلة وليلة — الجزء الأوّل — مطبعة بولاق — القاهرة — الطبعة الأولى — 1252 هـ — تجليد: دار صادر — بيروت — ص 11.

[4] المصدر نفسه والجزء نفسه — ص 11.

ـ العفريت مسجون داخل قمقم بعيد عن العالم الخارجي جاهلٌ بما يحدث فيه، بينما الصيّاد خارج القمقم متصل بالعالم الخارجي عالمٌ بما يجري فيه.

إنّ كلّ العناصر في تآلفها وتكاملها، تؤكّد على وجود اختلافات عميقة بين الشخصيتين، وذلك على المستوى الفيزيولوجي/البيولوجي وعلى المستوى الزمكاني (الزمان والمكان). وهذا ما يجعلنا نستنتج بأنّ هاتين الشخصيتين تنتميان إلى عالمين مختلفين ومتناقضين في الوقت ذاته؛ ممّا يمكّننا من القول بأنّ كلاً من الشخصيتين تعيش غريبة عن عالم الشخصية الأخرى. وعلى هذا الأساس، فإنّ سلوك الجنّي (القتل كمكافأة) لا يمكن أن يجد له تفسيراً إلاّ ضمن علاقة الاغتراب الموجودة بين عالم العفريت وعالم الصيّاد. وبمعنى آخر، تُعتبر شخصية العفريت ـ بالمنظار النفسي ـ شخصية مغتربة عن عالم الإنس (الصيّاد) من حيث الوجود المادي (الزمكاني)، ومغتربة في الوقت نفسه عن قيم عالم الإنس ومقاييسه وقوانينه.

ومع أنّ هذا الاغتراب يتجلّى في سلوك العفريت مع الصيّاد، إلاّ أنّنا نجد تجلّياً آخر له داخل الحكاية يُدلّل عليه بشكل واضح وجلي، وهو:

ـ إنّ زمن العفريت غريب عن زمن عالم الصيّاد بنحو ألف وثمانمئة عام. فحين خرج العفريت من القمقم ظنّ أنّ النّبيّ "سليمان" لا يزال حيّاً يتحكّم في الجن، فقال في الحال: "لا إله إلاّ الله سليمان نبي الله.. يا نبي الله لا تقتلني، فإنّي لا عدت أخالف لك قولاً ولا أعصي لك أمراً، فقال له الصيّاد: أيها المارد أتقول سليمان نبيّ الله، وسليمان مات من مدّة ألف وثمانمئة سنة ونحن في آخر الزمان"[5].

فالصيّاد ينتمي إلى آخر الزمان، بينما العفريت ينتمي إلى زمن وُجد منذ ألف وثمانمئة عام، نظراً لبقائه مسجوناً في القمقم كلّ تلك المدة. إنّ عالمين يختلفان من حيث الزمن الذي يسيرهما ومن حيث المستويين الفيزيولوجي والبيولوجي لأفرادهما، لاشكّ أنّ هذين العالمين يختلفان كذلك من حيث القيم والمعايير والقوانين التي تحكم كلاً منهما. ولعلّ هذا يعني بالضرورة أنّ ما قد يُعتبر مقبولاً من معايير وسلوكات عند أحدهما، قد يُعدّ عند الآخر مخالفاً لقوانينه معارضاً لها. وحسب أخلاقيات عالم الصيّاد، كلّما كان الأسر أكثر طولاً كلّما كان الأسير أكثر اعترافاً بفضل مطلقه عليه؛ ولكنّ هذا ليس ما يرويه الجنّي[6]، فخلال القرن الأوّل لسجنه داخل القمقم أقسم: "... كل من خلّصني أغنيه للأبد. فمرت المئة عام ولم يخلّصني أحد ودخلت عليّ مئة عام أخرى فقلت كلّ من خلّصني فتحتُ له كنوز الأرض فلم يخلّصني أحد. فمرّ عليّ أربعمئة عام أخرى فقلتُ كلّ من خلّصني أقضي له ثلاث حاجات فلم يخلّصني أحد فغضبت غضباً شديداً وقلت في نفسي كلّ من خلّصني في هذه الساعة قتلته ومنيته كيف يموت، وها أنت قد خلّصتني ومنيتك كيف تموت"[7]. ولعلّ هذا ما يفسّر سلوك الجنّي تجاه الصيّاد ومكافأته بالموت؛ كما أنّ "هذا ما يشعر به الطفل الصّغير تماماً عندما يحس بأنّه "قد هُجر" إنّه يعزي نفسه

---

[5] المصدر نفسه والجزء نفسه ـــ ص 11.

[6] التحليل النفسي للحكايات الشعبية ـــ برونو بتلهايم ـــ ترجمة: طلال حرب ـــ دار المروج للطباعة والنشر ـــ بيروت ـــ سنة 1985 ـــ ص 50.

[7] ألف ليلة وليلة ـــ الجزء الأول ـــ ص 11.

أوّل الأمر بتخيّل سعادته عندما تعود أمّه، أو إذا احتُجِزَ في غرفته يتخيّل سروره عندما يُعطَى الإذن بالخروج وكم يشكر أمّه. ولكن بقدر ما يمرّ الوقت، يتضاعف غضب الطفل ويبدأ بتخيّل الانتقام الرهيب الذي سيقوم به ضد أولئك الذين حرموه أو عاملوه بخشونة. أن يكون سعيداً جداً في لحظة التشجيع لا يمنع أفكاره من أن تذهب من مكافأة إلى معاقبة أولئك الأشخاص الذين سبّبوا له الحزن. وهكذا تطوّر تفكير الجنّي الذي يمثل للطفل الحقيقة النفسية"[8]. فالسّيرورات اللاّشعورية لا تبدو للطفل أكثر وضوحاً إلاّ عبر صور تتوجه إلى لا شعوره رأساً. الصور التي تستدعيها الحكايات الشعبية تلعب هذا الدور أيضاً. كما أنّ الطفل لا يفكّر: "عندما ترجع أمّي، سأكون سعيداً" ولكن "سأعطيها بعض الأشياء"، لذلك الجنّيّ يقول لنفسه: "سأجعل من يحررني غنيّاً". الطفل لا يفكّر "أنا غاضب إلى حد أنني قادر على قتل هذا الشخص" ولكن "عندما أراك سأقتلك" كذلك الجنّي يقول: "إذا أنقذني أحدهم سأقتله". إذا كان من المفترض أنّ الشخص الحقيقي يفكّر أو يتصرّف بهذا الشكل، فإنّ الفكرة ستكون مقلقة جداً بحيث لا نفهمها. ولكن الطفل يعرف أنّ الجنّي شخص خيالي فيسمح لنفسه حينئذ أن يتماثل مع ما يعلّله دون أن يكون مرغماً على إستنتاجه مباشرة"[9].

من هنا يمكننا فهم سبب ولَعِنا بهذه الحكايات التي لا نملُّ من الاستماع إليها سواء كنّا أطفالاً أو رجالاً بالغين (فبمنظار علم النفس، يبقى البالغ يحتفظ دائماً بالطفل في داخله)، لأنّها تحاول من النّاحية النّفسية أن تفسّر لنا مشكلاتنا النّفسية بطريقة مأمونة كما تقدّم لنا حلولاً لها. ولعلّ أهمّ ما قدّمته لنا هذه الحكاية هنا، هو تفسير الجانب العدواني فينا من خلال وصف السّيرورات النّفسية التي مرّ بها العفريت في سجنه والتي أدّت فيما بعد إلى عدوانيته غير المنطقية. وقد وصلت هذه الحكاية إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها علم النّفس (وخصوصاً التحليل النّفسي) والمتمثّلة في أنّ "كلّ توتّر عدواني ينتج عن الإحباط. شدّة العدوانية تتناسب مع شدّة الإحباط من ناحية وقوة الحاجة المحبَطة من ناحية ثانية. تزداد العدوانية مع نموّ عناصر الإحباط"[10]. فالعفريت هنا يرمز إلى الجانب اللاّشعوري فينا (الهو ـ **Le ca**)[11] الذي يخضع إلى مبدأ اللّذة؛ وإذا لم تُحقّق رغبات [الهو] فإنّه يُصاب بالإحباط ممّا يدفع بشخصيتنا

---

[8] *التحليل النّفسي للحكايات الشعبية ــ برونو بتلهايم ــ ص 50.*

[9] *المرجع نفسه ــ ص 52.*

[10] *يـنظر: الـتخلّف الاجـتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور ــ مصطفى حجازي ــ معهد الإنماء العربي ــ بيروت ــ الطبعة الرابعة ــ 1986 ــ ص 198.*

[11] *الهو ــ Le ca (The Id):*
وهـو أقـدم المناطق (أو المنظّمات) النفسية في الشخصية، ومضمونه كما يراه فرويد: "كل ما هو موروث، كلّ ما يظهر عند الميلاد، كـلّ ما هو مثبت في الجبلة. لذا، فهو يتألف أوّلاً وقبل كلّ شيء من الميول الغريزية التي تصدر عن التنظيم الجسمي وتجد ههنا أوّل تعبير نفسها عن ذاتها في صورة نجهلها" (الموجز في التحليل النفسي ص 26)؛ بمعنى أنّ "الهو" هو ذلك الجانب مـن النّفس الذي يحوي كلّ ما هو موروث وما هو غريزي في الطبيعة الإنسانية، ومن هنا فإنّه لا يخضع للمنطق ولا للأخلاق ولا للنظم الاجتماعية أو الواقع، إنّما يهتمّ فقط بإشباع دوافعه ورغباته الغريزية. فهو يسير وفق مبدأ اللّذة "الذي مؤدّاه أنّ كلّ سلوك يرجع في أصله إلى حالة من التوتر المؤلم ويهدف للوصول إلى خفض ذلك التوتّر... و"الهو" لا شعوري محض، فليس بينه

إلى إنتهاج ردّ فعلٍ عدواني تجاه من كان سبباً في عدم تحقيق رغباته أو دوافعه. إنّ هذه الحكاية تتناول بطريقة رمزيّة مشكلات الفرد النفسية مقترحة في كثير من الأحيان حلولاً لها ؛ فهي تتناول مشكلات نفسية ثابتة وموحّدة عند جميع الناس مهما اختلفت أوطانهم أو أزمانهم ، ومهما تعدّدت انتماءاتهم الطبقيّة أو السياسية أو العقائدية. هنا يكمن سرّ جاذبية هذه الحكايات وديمومتها وتأثيرها على عقول الكبار قبل الصّغار. ومع هذا ، فإنّ هذا التّفسير لا يستثني تفسيراً آخر لسلوك العفريت الشاذ هذا :

تخبرنا الحكاية بأنّ الجنّي لم يُوضع في القمقم بمحضِ إرادته ، وإنّما سُجن في هذا القمقم من قِبل النّبيّ سليمان بعدما عصى أوامره. فهذا السجن يعتبر فصلاً للعفريت عن عالم الواقع وقطعاً لكلّ اتّصال به ؛ ممّا جعله يعيش في عزلة تامّة عن العالم الخارجي (الواقع) لمدّة طويلة. هذا الانفصال وهذه العزلة عن عالم الواقع اضطرّا العفريت إلى الاتّصال بعالم آخر والتأقلم مع قيمه وقوانينه ؛ هذا العالم الآخر هو عالم القمقم الضيق (السجن). وبقدر ما تزيد مدّة العزلة والسّجن في القمقم بقدر ما يزيد غضب العفريت على من في العالم الخارجي الّذي كان السّبب في سجنه بهذه الطريقة القاسية. وتصف لنا الحكاية بشكل فريد وممتع تصاعد غضب العفريت كلّما طالت مدّة سجنه ، وذلك بتصويرها لنا للسّيرورة النفسية للعفريت من خلال الدرجات الأربع لغضبه المتصاعد بحسب الدرجات الأربع لخيبته :

فخيبته الأولى بعد سجنه في القمقم دفعت به في المرّة الأولى إلى أن يكافئ الّذي ينقذه من سجنه بجعله غنيّاً للأبد ؛ ومع أنّ المكافأة كانت عظيمة جداً (مكافأة أبدية) ، لكن لا يأتي من ينقذه ، فيصاب بالخيبة الثانية التي لم يكن يتوقّعها. فتمرّ فترة أخرى من الزمن على سجنه ممّا يضاعف من إمتعاضه ويزيد من غضبه على من في العالم الخارجي ، فينقص من قيمة المكافأة لتصبح غير أبدية على خلاف المرّة الأولى: "ودخلت علي مئة عام أخرى فقلت كلّ من خلّصني فتحت له كنوز الأرض"[12]. ثمّ تمرّ على سجنه مدّة أطول من السابقة لكن لا منقذ له ، فيصاب بالخيبة الثالثة فيتضاعف غضبه فيقلّل بالضّرورة من قيمة المكافأة: "كلّ من خلّصني أقضي له ثلاث حاجات"[13] ومع ذلك لم يأتِ أحد لإنقاذه وتخليصه.

وبين العالم الخارجي اتّصال مباشر، لذا فهو لا يعرف شيئاً عن الأخلاق أو الخير أو الشّرّ ولا يعرف شيئاً عن المنطق أو الزمان أو المكان. فالرّضيع يصرخ ويرفس ويتبوّل... وقتما شاء. "فالهو" هو الصورة البدائية للشخصية" (علم الصحة النفسية ص 83).

فالهو لا يفكّر ولا يهتمّ بالواقع وإنّما يرغب ويشتهي فحسب ويجري وراء تحقيق هدفه، وهو إشباع الحاجات الغريزية فيه. وعلى هذا الأساس يمكننا النظر إلى "الهو" على أنّه يشمل كلّ الجهاز النفسي الأصلي للفرد منذ ولادته. ثمّ تنبثق منه، بعد ذلك، كلٌّ من "الأنا" "Le Moi" و"الأنا الأعلى" "Le Sur-Moi".

لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة:

*:الموجز في التحليل النفسي ــ سيجموند فرويد ــ ترجمة: سامي محمود علي وعبد السلام القفاش ــ مراجعة: مصطفى زيوار ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ القاهرة ــ سنة 2000 ــ ص 26.

*علم الصحة النفسية ــ مصطفى خليل الشرقاوي ــ دار النهضة العربية ــ بيروت ــ (د.ت) ــ (د. ط) ــ ص 83.

*الشخصية في ضوء التحليل النفسي ــ فيصل عباس ــ دار المسيرة ــ بيروت ــ الطبعة الأولى سنة 1982 ــ ص 67.

(12) المصدر نفسه والجزء نفسه ــ ص 11.

(13) المصدر نفسه والجزء نفسه ــ ص 11.

كانت خيبته الرّابعة هذه رهيبة وشديدة القسوة عليه، حيث ازدادت عزلته وازدادت مدّة سجنه وضيقه، ممّا جعله يصل إلى ذروة غضبه على من كان السبب في وضعه في هذا القمقم؛ فترجم ذلك بأن جعل المكافأة الرابعة ـ التي توازي في قيمتها درجة إحباطه وخيبته الرّابعة الشديدة ـ الموت الزؤام لكلّ من ينقذه.

إنّ هذه السيرورات النّفسية التي صاحبت شخصية العفريت في سجنه، ما هي ـ على المستوى الدّلالي ـ إلاّ مجموعة القيم والمقاييس الجديدة للسلوك، ترسّخت في ذهنه واقتنع بنجاحها في تحقيق رغباته وأهدافه. إنّ انفصاله عن عالم الواقع (العالم الخارجي) وعزلته عنه، جعلاه ينفصل بالضرورة عن مجموع القيم والقوانين التي كانت تحكمه (عالم الواقع) شيئاً فشيئاً. هذا الانفصال عن القيم والمعايير يزداد اتساعاً وعمقاً كلّما زادت مدّة السجن أكثر وكلّما زادت عزلته عن العالم الخارجي أكثر؛ وهذا بدوره يجعل عالمه الجديد (عالم القمقم الضيق) يفرض عليه قيماً ومقاييس بديلة مخالفة للقيم القديمة (قيم العالم الخارجي)، تكفل له تحقيق رغباته وأهدافه. وتبرز أهمّ قيمة من هذه القيم الجديدة في مكافأة من ينقذه من سجنه بالموت شرّ قتلة، لأنّها هي الحلّ الوحيد لتحقيق الإنقاذ (المكافأة بالموت)؛ فيقتنع بهذه القيم الجديدة التي ستصبح بالنسبة إليه قانوناً يحدّد سلوكه ويوجه أفعاله القادمة.

وحتّى نستطيع أن نفهم هذه الاختلافات والتّناقضات الموجودة بين عالمي الصّياد والعفريت، لابدّ لنا أوّلاً من أن نقابل بين صورتي العالم الخارجي الذي يوجد فيه الصّياد وعالم القمقم الذي يوجد بداخله العفريت.

إنّ مقابلتنا بين صورتيهما تمكّننا من استنباط مجموعة من التّضادات المعنوية أو الدّلالية والتي تحيلنا عليها كلتا الصورتين. هذه التّضادات يمكننا تبيانها في الجدول التالي:

العالم الخارجي (عالم الصياد)	عالم القمقم (عالم العفريت)
ـ متّسع	ـ ضيّق
ـ مفتوح	ـ مُغلَق (مختوم بخاتم سليمان)
ـ ممتدّ	ـ محدود
ـ متحرّك	ـ ساكن (انعدام الحركة)
ـ مضيء (يمكن الرؤية)	ـ مظلم (انعدام الرؤية)

هذه التّضادات المعنوية من شأنها أن تكشف لنا الاختلافات الموجودة بين العالمين وأن تفسّر لنا التّضاد الموجود بين قيم عالم الصّياد ـ والذي كان هو نفسه عالم العفريت قبل سجنه ـ والقيم الجديدة التي ترسّخت في ذهن العفريت أثناء وجوده في القمقم.

لقد أثبتت قيم العالم الخارجي المتعارف عليها اجتماعياً وأخلاقياً (والمتمثّلة هنا في مجازاة من ينقذ العفريت بالثّروة والإحسان)، فشلها لمرّات ثلاث متتالية، إذ لم تستطع تحقيق رغبة الجنّي وهدفه المتمثّلين في الخروج من السجن الضيق والمظلم الذي وجد فيه قسراً مدّة طويلة من الزمن. أدّى هذا الفشل ـ مع ما صاحبه من إحباط شديد وخيبة فظيعة تكرّرت أربع مرات ـ بشخصية العفريت إلى إلغاء قيمه القديمة واستبدالها بقيم جديدة فرضها واقعه الجديد المؤلم الذي يعيش فيه (السجن في القمقم).

فترسّخت قيمه الجديدة هذه، في ذهنه إلى درجة جعلته يشعر بأنّها هي الوحيدة الكفيلة بتلبية رغبته وتحقيق أهدافه. كلّ هذا يؤكّد على اغتراب العفريت؛ إذ إنّ الفرد المغترب - في نظر ملفن سيمان (Melvin Seeman)[14] - "غالباً ما يشعر بأنّه لو أراد تحقيق أهدافه فإنّه يجب عليه عدم التصرف بموجب المقاييس المتعارف عليها اجتماعياً وأخلاقياً"[15].

هناك عنصر آخر يُثبت اغتراب شخصية العفريت عن العالم الخارجي وقيمه؛ فهو بعد أن دلّ الصيّاد على البركة يعترف له بتيهه وحيرته في العالم الخارجي قائلاً: "اقبل عذري فإنني في هذا الوقت لم أعرف طريقاً وأنا في هذا البحر مدّة ألف وثمانمائة عام ما رأيت ظاهر الدنيا إلاّ في هذه الساعة"[16]؛ كما ظنّ بأنّ النبيّ سليمان لا يزال حيّاً مع أنّ هذا الأخير قد مات منذ ألف وثمانمائة سنة.

ولعلّ هناك تفسيراً آخر لسؤالنا الأوّل: لماذا كافأ العفريت الصيّادَ بالموت؟... هذا التفسير قدّمه عبد الفتّاح كيليطو في كتابه "الحكاية والتّأويل":

ويتمثّل تفسيره في ربط بين كلمتي (جن) و(جنين) من حيث اللّغة والمعنى، إذ يقول في هذا الصدد: "وبالفعل بين الجني والجنين تماثل قوي. كلاهما ملفوف في ظرف، في وعاء مائي. وداخل هذا الوعاء كلاهما بين الحياة والموت... كلاهما غارق في ماض سحيق وغائب عن الواقع، أي كلاهما مجنون، إذا اتّفقنا على أنّ الجنون هو فقد الصّلة بالعالم الخارجي. الجنين لا يعي العالم الذي يطرح فيه، والجنّي متأخر عن زمانه بألف وثمانمئة سنة"[17].

ويصل الأستاذ "عبد الفتّاح كيليطو، إلى أنّ الجنّ مثل الجنين الذّي في بطن أمّه، كان يعيش حياة استقرار وطمأنينة وسعادة، وأنّ الخروج إلى الدنيا بالنسبة للجنين (خروج الجني من القمقم) هو خروج إلى الشقاء والتعاسة، وهذا ما جعل العفريت لا يرغب في الخروج من القمقم وكأنّه أُصيب بصدمة الولادة[18]. ويستشهد الأستاذ المغربي على ما ذهب إليه بمقطع يجيب فيه العفريت على سؤال الصياد عن

---

[14] ذكر ملفن سيمان (Melvin Seeman) العددي من أنماط الاغتراب والتي من بينها هذا النمط المدروس هنا في هذا البحث (الاغتراب عن قيم المجتمع ومعاييره)؛ نجد ذلك كلّه في مقالاته المشهورة:

"On the Meaning of Alienation" – American Sociological Review, XXIV, December, 1959.

"A Lienation and Scoial learning in a Refermatory" - American Sociological, LXXIX, 3, 1963.

[15] معجم علم الاجتماع ــ دينكن ميتشل ــ ترجمة ومراجعة: د. إحسان محمد الحسن ــ دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع ــ بيروت ــ الطبعة الأولى ــ ديسمبر 1981 ــ ص 20.

[16] ألف ليلة وليلة ــ الجزء الأوّل ــ ص 18.

[17] الحكاية والتأويل: دراسات في السّرد العربي ــ عبد الفتاح كيليطو ــ دار توبقال للنشر ــ الدار البيضاء (المغرب) ــ الطبعة الأولى ــ 1988 ــ ص 30.

[18] يذهب عبد الفتاح كيليطو، في تفسيره هذا، مذهبَ المدرسة الفرويدية الجديدة، خصوصاً صاحب نظرية (صدمة الميلاد) أو (صدمة الولادة) أوتو رانك ــ Otto Rank. فهذا الأخير، يعتبر الميلاد أوّل خبرة للانفصال وأهمّها تمرّ بالإنسان وتسبّب له صدمة مؤلمة وتثير فيه قلقاً شديداً. لقد اهتمّ رانك بانفصال الطفل عن الأمّ وعن تلك الحاجة الأوّلية في الرحم، حيث إنّ حياة

سبب مكافأته بالموت على إنقاذه قائلاً: "ما أقتلكَ إلاّ لأجل ما خلّصتني"[19]. فالجنّيُّ في قمقمه يرمز إلى الجنين في رحم أمّه.

ومع أنّني أذهب في تحليلي لهذه الحكاية إلى ما ذهب إليه كيليطو، إلاّ أنّني أرى بعض الإضافات المهمّة التي تكمّل تفسيره وتخدم ما أحاول تأكيده في هذه الدراسة (اغتراب شخصية الجنّي). لقد كان السجن في القمقم عقاباً للعفريت على عصيانه النبي سليمان بن داوود عليهما السّلام؛ وبمعنى آخر، تمثّل العقاب في فصل الجنّي عن العالم الخارجي وعزله عنه. وبمرور الزمن تأقلم الجنّي مع عالمه الصغير الضيق (عالم القمقم) الذي فُرض عليه دون رغبته. لكن هذا العالم الجديد - على ضيقه ومحدوديته - وفّر له الأمن والطمأنينة اللّذين افتقدهما في العالم الخارجي، حيث كان مُطارداً من جنود سليمان ﷺ أينما حلّ، إلى أن قُبض عليه وجيء به ذليلاً مُكرهاً. ولقد بلغ ارتياحه في هذا العالم الجديد وعدم رغبته في الخروج إلى العالم الخارجي حدّاً دفع به إلى معاقبة كلّ من يقوم بإخراجه من القمقم بالموت؛ فخروجه من القمقم يعني تهديد حياته من جديد.

وهذا ما حصل في الحكاية حيث تذكر أنّه أحسّ بالهلع والخوف بمجرّد ما خرج من القمقم. لقد وجد العفريت نفسه منذ اللّحظة الأولى لخروجه من سجنه، في عالم عدائي يريد به الشرّ، بل الموت والفناء. ومن أجل هذا السبب صرخ متوسلاً: "يا نبيّ الله لا تقتلني فإنّي لا عدت أخالف لك قولاً ولا أعصي لك أمراً"[20]. من هنا يتضح لنا سبب مجازاة الصياد بالقتل.

ملاحظة أخرى تبدو لنا على جانب كبير من الأهميّة: إذا كان اغتراب شخصية العفريت عن معايير العالم الخارجي قد تجلّى في سلوكه العدواني تجاه الصيّاد الذي أنقذه من سجنه، فإنّنا نستطيع القول - من جهة أخرى - بأنّ شخصية الصياد هي كذلك شخصية مغتربة؛ فبإنقاذها للعفريت وإخراجه من القمقم فإنّها قد اغتربت عن قيم عالم العفريت الجديد (القمقم) ومعاييره.

هذه القيم والمعايير تؤكّد على عدم وجوب إنقاذ الجنّي، وكلّ من يخالف ذلك سيموت: "ما أقتلكَ إلاّ لأجل ما خلّصتني"[21]. فإذا ما نظرنا إلى الصيّاد من خلال معايير الجني وقيمه، لاحظنا اغتراب

الـرحم هـي بمثابة الجنّة التي ينعم فيها الطفل بالسعادة، وإنّ الميلاد عبارة عن طرد من هذه الجنّة. وتفسير ذلك، هو أنّ الجنين داخـل رحم الأمّ يتلقّى كلّ شيء دون أن يطلب، كالغذاء والأمن والحماية. فالأمّ والطفل عبارة عن وحدة متّصلة، ولهذا يُعتبر المـيلاد نهايـة لذلك الأتحاد. فانفصال الجنين يعني بالضرورة حرمانه من "الحالة الأوّلية للرحم" بما تضمنه له من أمن وحماية وسعادة. وهذا يؤدّي، حسب رانك، إلى تغيير فجائي في حياة الطفل. لذلك تُعتبر عملية الولادة أشدّ أنواع الخبرة وأقساها ألماً والتي يجتازها الإنسان بقلق وخوف شديدَيْن.

للمزيد من الاطّلاع والتفصيل في هذا الموضوع، يمكن مراجعة كتاب رانك "صدمة الولادة" المهمّ:

*- *Otto Rand – Le Traumatisme De La Naissance: Etude Psychanalytique – Traduit Par: Dr: S. Jankélévitch – Petite Bibliothéque Payot – Paris – 1968.*

وخصوصاً الفصل المعَنون بـ: (القلق الطفولي ـ *L'Angosse Infantile*) من ص 21 إلى ص 39.

(19) ألف ليلة وليلة ـ الجزء الأوّل ـ ص 12.

(20) المصدر نفسه والجزء نفسه ـ ص 11.

(21) المصدر نفسه والجزء نفسه ـ ص 11.

شخصية الأوّل من حيث أنّ لها قيمها الخاصّة المخالِفة لقيم عالم الجنّيّ والمعارضة لها، بل والغريبة عنها.

عناصر أخرى متعدّدة في الحكاية ذاتها تأتي لتؤكّد على موضوع الاغتراب، وخصوصاً الاغتراب عن القيم والمقاييس المتعارف عليها. هذه العناصر نجدها في الحكاية المتضمّنة داخل قصّة "الصيّاد والعفريت"، أي حكاية المدينة المسحورة:

فأهل المدينة المسحورة مغتربون عن طبيعتهم البشرية الأصلية بتحوُّلهم إلى سمك ملوّن، وأمير المدينة الشاب مغترب كذلك عن طبيعته الآدمية بتحوّله إلى نصف بشري ونصف حجري.

كما يتجلّى لنا الاغتراب عن القيم والمعايير في أنّ السلطان الذي دخل مع الصيّاد إلى المدينة المسحورة، ظنّ بأنّ المسافة التي تفصلها عن مدينته هي مسافة يومين ونصف، بينما هي في الحقيقة مسافة سنة كاملة. فاختلاف تقدير السلطان للمسافة بين المدينتين (مدينته والمدينة المسحورة) ناتج في الأساس عن اختلافٍ في القيم والمعايير التي تحكم كلتا المدينتين وتوجه سلوك أفرادهما وتنظّم تفكيرهم وتقديرهم للزمن.

تخبرنا الحكاية عن اغتراب آخر تمثّل في سلوك ابنة عمّ السلطان الشاب وزوجته في الوقت نفسه تجاه العبد الأسود. هذا السلوك امتاز بالشذوذ عن القيم المتعارَف عليها والتي تقول: إنّ العبد يأتمر بأوامر السادة والملوك ويخضع لهم. لكنّنا نجد ابنة عمّ السلطان في الحكاية، وهي الملكة، تتضرّع لعبد أسود من عبيدها وتطلب العفو منه؛ فهذه السلوكات مخالفة لما هو متواضعٌ عليه في المجتمع، ممّا يدلّ على اغتراب شخصية الملكة عن قيم المجتمع التي نشأت فيها وحكمت بقوانينها.

وقبل الانتهاء من هذا التحليل، لابدّ لنا من الإشارة بأنّ في الحكاية عناصر تفرض علينا طرح بعض التساؤلات المهمّة: لماذا يتكرّر العدد (أربعة) في هذه الحكاية - وفي معظم حكايات ألف ليلة وليلة بما فيها الحكاية الإطار (قصّة الملك شهريار وشهرزاد)[22] بشكل ملفت للانتباه؟؟.

فيحقّ لنا أن نتساءل بعد ذلك عن سبب تكرار رمي الصيّاد لشبكته أربع مرّات في اليوم فقط، وأن نتساءل كذلك عن السرّ في فشل المكافآت الثلاث التي رصدها العفريت لمن ينقذه في تحقيق الهدف بينما تثمر المكافأة الرابعة. كما نتساءل عن سبب وجود أربعة أنواع من السمك الملوّن في البركة في الحكاية المتضمّنة (حكاية المدينة المسحورة) داخل حكاية الصيّاد والعفريت. ولماذا توجد جبال أربعة محيطة بالمدينة المسحورة؟. ولماذا يدقّ السلطان أربع دقّات على باب قصر الملك المسحور قبل أن يفتحه ويقرر الدخول ولم ينتظر حتى يدق دقّاً خامساً، أو يدخل قبل دقّته الرابعة؟. ولماذا توجد في وسط القصر المسحور بِركة

---

[22] يتكرّر هذا العدد (أربعة) منذ البداية في الحكاية الإطار (قصّة الملك شهريار وشهرزاد) بشكل يدعو إلى التساؤل عن وظيفة الرّمزية في الحكاية؛ فنجد أنّ الخيانة الزّوجية تكرّرت أمام عيني الملك شهريار أربع مرّات حتّى قرّر قتل النساء: المرّة الأولى، حين اكتشف خيانة زوجته الملكة مع عبد أسود. والمرّة الثانية حين رأى خيانة زوجة أخيه الملك شاه زمان. وتكرّرت هذه الخيانة للمرّة الثالثة أمام أنظار الملكين الأخوين ليتحقّق شاه زمان من خيانة زوجته له، بعدما أخبره أخوه بذلك. وجاءت الخيانة الرابعة متمثّلة في خيانة المرأة أسيرة العفريت مع الملكين (شهريار وشاه زمان) تحت التهديد. هذا ما سنبيّنه في كتاب لنا سيصدر قريباً إن شاء الله.

عليها أربعة سباع تُلقي الماء من أفواهها؟. ما السّرّ في التّوقّف عند هذا العدد في الحكاية؟. إنّ هذا التّكرار غير الاعتباطي للعدد (أربعة) يدعو إلى التّساؤل عن ماهيته والبحث عن وظيفته الرّمزية في الحكاية.

والجواب يأتينا دون عناء من خلال استكناهنا للدّلالة الرّمزية للعدد (أربعة)، وخصوصاً إلى ما يرمز إليه هذا العدد في المعتقدات الإسلامية:

فبالإضافة إلى أنه يرمز إلى الشّمول (الكون يتكوّن من أربعة عناصر: الماء، النّار، الهواء، التّراب... السّنة تتكوّن من أربعة فصول.. في الإنسان أربعة أمزجة...)، فإنّ العدد أربعة يرمز ـ في الموروث الإسلامي ـ إلى الأبواب أو المراحل الأربعة التّي يجب على الصّوفي أن يمرّ بها ليصل إلى الحقيقة المطلقة، أي حتى يصل إلى التوحّد بالذّات الإلهية. وهذه الأبواب بحسب ترتيبها هي: باب (الشريعة) ثمّ باب (الطّريقة)، ثمّ باب (المعرفة)، ثمّ باب (الحقيقة).

وإذا كان هذا العدد يرمز إلى المراحل الأربعة التّي يمرّ بها الصّوفي للوصول إلى الحقيقة المطلقة[23]، فممّا لاشكّ فيه، إنّه يرمز هنا في الحكاية، إلى المراحل الأربعة التّي يمرّ بها كلّ من الصيّاد والعفريت في عالميْهما المختلفين للوصول إلى حقيقة يؤمنان بها إيمان اليقين: فالصيّاد، أثناء تحصيله لقوت عياله اليومي، دأب على رمي شبكته في البحر أربع مرّات في اليوم ليقينه بأنّ رزقه اليومي يتحدّد عند المرّة الرّابعة من رمي الشبكة؛ ليصل إلى باب الحقيقة الذّي يقول له: الرمية الرّابعة هي التي تجعلك تتحقّق في تمام الحقيقة من وجود رزقك اليومي أو من عدم وجوده؛ إذن، فلا داعي للمحاولة بعد المرّة الرّابعة لأنّ كل جهدك سيذهب سدى، ولا شكّ أنّ الصياد قد تحقّق بنفسه من ذلك، حتى تيقّن من عدم جدوى المحاولة بعد المرّة الرّابعة. ومع أنّ الحكاية لا تخبرنا عن المحاولات العديدة والمتعدّدة للصيّاد قبل وصوله إلى هذه الحقيقة المطلقة بالنّسبة إليه، لكننا يمكننا استنباطها بكلّ يسر وسهولة من منطلق منطقي: فالحكاية تبتدئ من نقطة انتهاء الصيّاد عند هذه الحقيقة التي لا تقبل النقاش عنده (رمي الشّبكة أربع مرّات في اليوم مهما كانت الظّروف).

بينما نجد في الجهة الأخرى أنّ العفريت قد مرّ ـ كما سبق وأن ذكرنا من قبل ـ بمراحل أربعة من

---

(23) الرّقم أربعة، هذا العدد الذّي يعين العناصر الأربعة التّي يتكوّن منها الكون (الماء، النّار، الهواء والتّراب) هو يعني كذلك وفق التّقاليد الصّوفية، الأبواب الأربعة التّي يجب على [تابع] الطّريقة الصّوفية سلوكها ليصل إلى الحقيقة المطلقة. كلّ واحد من هذه الأبواب الأربعة اقترن به أحد العناصر الأربعة حسب النّظام والتّرتيب التّصاعدي الآتي: الهواء ـــ النار ـــ الماء ـــ التراب. يمكن أن يُـؤوّل هذا الرّمز بهذا الشّكل: ففي الباب الأوّل (الشّريعة) يكون العضو الجديد الذّي لا يعرف سوى الكتاب (القرآن) أي المعنى الضّيق للدين، يكون في الهواء بمعنى في الفراغ. ثمّ يحترق أثناء انتقاله من المرحلة التّدريبية المتمثّلة في الباب الثّاني والتّي هي باب الطريقة أو المذهب؛ بمعنى آخر تقول إنّ التّجديد في نظام مختار (الطريقة)... يفتح الباب الثّالث للإنسان (باب المعرفة) أي المعـرفة الصّـوفية فيصبح عارفًا، ويطابق بذلك عنصر الماء. وفي الأخير، إنّ الذّي يصل إلى الله ويتوحّد فيه ويذوب كحقيقة مطلقـة وحـيدة، ينتقل مع الباب الرّابع والأخير (باب الحقيقة) إلى العنصر الأكثر كثافة وهو التّراب. هؤلاء الذّين يصلون إلى الباب الرّابع يُطلَق عليهم اِسم: "العاشقون".

لمزيد من التّفصيل يُراجع:

Jean Chevalier, Alain Gheerbant – Dictionnaire Des Symboles – Edition Laffont/Jupiter – Paris – deuxiéne edition (1982) – P: 797.

الإحباط والخيبة ترجمتها مكافآته المتناقصة الأربعة (لمن ينقذه من سجنه) بحسب ازدياد درجة خيباته وغضبه في الوقت نفسه. وبعد خيبته الرابعة إثر عدم مجيء من ينقذه من القمقم مع ما رصد له من مكافأة جزيلة والمتمثلة في تحقيق ثلاث رغبات، يصل غضبه درجة من الشدّة أن يجعل مكافأته الرابعة لمن يخرجه من القمقم هي الموت وبأفظع طريقة: "أبشر يا صيّاد... بقتلك هذه الساعة أشر القتلات"[24] ثمّ يزيد على ذلك، بعد أن استفهم منه الصيّاد عن الذنب الذي إرتكبه في حقّ العفريت أوجب مكافأته بهذه الطّريقة الفظيعة وطلب منه أن يعفو عنه إكراماً لما قام به من عتقه، أجابه العفريت قائلاً: "وأنا ما أقتلك إلاّ لأجل ما خلّصتني"[25].

لا يمكننا أن نفهم سلوك العفريت الغريب هذا والمخالف لكلّ ما هو متعارف عليه إلاّ إذا وضعنا أنفسنا مكانه واعتمدنا منطقه الذي دفع به إلى هذا التصرّف تجاه الصيّاد منقذه. فالعفريت بعدما سجن في القمقم الضيّق إنتابه الفزع والخوف وأحسّ بأوّل خيبة، فجعل مكافأة من ينقذه جزيلة وانتظر أن يتحقّق ذلك، لكن دون جدوى؛ إذ بمرور الوقت إضمحل يقينه ونقص أمله في وجود من ينقذه وينال المكافأة. لكنّه لم ييأس وأعاد الكرّة مرّة ثانية ثمّ مرّة ثالثة. ومع طول المدّة التي استغرقها انتظاره الخلاص من السجن في كل مرّة من المرّات الثلاثة - مع ما رصد من مكافآت كبيرة -، إلاّ أنّ الحقيقة الوحيدة التي بقيت ماثلة أمام عيني هي مكوثه في السجن ولا وجود لمن ينقذه مهما رصد من مكافآت عظيمة. فدرجة الخيبة الرابعة الفظيعة التي مُني بها العفريت جعلته يترك المعايير المعروفة التي لم تحقّق له الخلاص، ودفعت به إلى استبدالها بمعايير أخرى تمكّنه من تحقيق مراده؛ فجاءت مكافأته الرابعة ترجمة فورية للمعايير الجديدة التي تبناها: من ينقذني ستكون مكافأته ميتة شنيعة. فانتظر وهو على يقين تام بأنّ في هذه المرة الرابعة سيأتي من يخلّصه وسينال مكافأته المرصودة. وقد تحقّق يقينه فعلاً كما تخبرنا الحكاية، حيث جاء صيّاد وأنقذه من سجن القمقم. فالمكافأة الرابعة هي التي حقّقت له الخلاص في الوقت الذي فشلت فيه المكافآت الثلاث. وبخروج العفريت من القمقم كان عليه تطبيق ما عزم عليه من مكافأة منقذه بالموت وإلاّ لن يتحرّر كلّياً من سجنه؛ فالمعيار الجديد الذي آمن به لا يكفل له الخلاص إلاّ إذا نفّذ الشرط المتضمّن فيه وهو قتل من ينقذه شرّ القتلات، ولهذا أجاب الصيّاد بعد استعطاف هذا الأخير له قائلاً: "لا تطمع فلابدّ من موتك"[26]. لكنّه لم ينفّذ الشروط فوراً بسبب حيلة الصيّاد ممّا استدعى بالضرورة رجوعه إلى القمقم من جديد؛ فلو قتل الصيّاد في اللّحظة التي خرج فيها أوّلاً من سجنه لما استطاع هذا الأخير أن يمكر به ويعيده إلى القمقم ثانية.

كما أنّ سمك البركة الملوّن ما هو في الحقيقة إلاّ أهل المدينة المسحورة؛ وتمثّل ألوانه الأربعة الملل أو المعتقدات الأربعة التي كان عليها أهل المدينة: فالسّمك الأبيض يمثّل المسلمين، والسّمك الأزرق يمثّل النّصارى، ويمثّل السّمك الأصفر اليهود، بينما يمثّل النّوع الرّابع من السّمك (وهو الأحمر) المجوس.

[24] ألف ليلة وليلة — الجزء الأوّل — ص 11.
[25] المصدر نفسه والجزء نفسه — ص 12.
[26] المصدر نفسه والجزء نفسه — ص 12.

فجاء هذا العدد (أربعة) هنا كذلك ليدلّل على حقيقة عالمية ويقين في المعتقد الإسلامي، وهو أنّ البشرية بأجناسها جميعها لا تخرج عن أربعة ملل عقائديّة لا غير: المسلمون: ثم أهل الكتاب (المسيحيون واليهود)، وأخيراً المجوس أي المشركون بالله من عبدة الأوثان. فالعدد أربعة هنا يرمز إلى يقين وحقيقة مطلقة في الموروث الإسلامي لا جدال فيها كما يرمز عند الأمم الأخرى إلى الشمول: وهي أنّ البشر ينقسمون إلى أربعة أنواع بحسب معتقداتهم الدّينية الأربعة. كما أنّ الجزائر الأربع التّي تحوّلت بفعل السّحر إلى جبال أربعة محيطة بالمدينة المسحورة، ما هي إلاّ رمز للبيئات التّي يسكنها الأنواع الأربعة من البشر (الشرق ـ الغرب ـ الشمال ـ الجنوب).

في آخر هذا التحليل نخرج باستنتاج يبدو لنا على جانب كبير من الأهمّية:

إنّ نمط الاغتراب الذّي كانت تعاني منه شخصيّتا الصيّاد والعفريت وكذلك الشخصيات الأخرى في حكاية (المدينة المسحورة) والمتمثّل في الاغتراب عن القيم والمقاييس السائدة في مجتمعاتهم، ما هو إلاّ رمز لأشياء أخرى مستترة؛ وبمعنى آخر، ما كانت تعاني منه شخصيات الحكاية ما هو إلاّ رسالة أخرى يريد أصحاب الحكاية ومنتجوها تبليغها لنا:

فالعفريت غُرّب عن مجتمعه وواقعه وقيمه وعُزل عنهم من قِبل سلطة أقوى منه جسّدتها الحكاية في النّبيّ سليمان الذّي يمثّل على صعيد رمزي السّلطة العليا (الله). فهذا العقاب القاسي والسّادي ناله العفريت لأنّه قال "لا" للسلطة العليا، فخالف بذلك النّبي سليمان وعصى أوامره. والشّي نفسه حدث مع أهل المدينة المسحورة حيث غُرّبوا عن طبيعتهم الآدمية (أسماك بيضاء وزرقاء وصفراء وحمراء بحسب ملّتهم ومعتقدهم الدّيني) وغرّبوا عن واقعهم المادي (من المدينة إلى بركة ماء)؛ كلّ هذا حدث من طرف سلطة عليا كذلك لا قِبل لهم بها، تجسّدت في سحر ملكتهم ابنة عم سلطان المدينة المسحورة وزوجته في الوقت نفسه، لا لشيء سوى لأنّها كانت تعلم بأنّ ما اقترفته في حقّ زوجها من خيانة لن يرضيهم وقد يثوروا عليها من أجل ذلك.

من هذا كلّه يتّضح لنا المضمون الرّمزي للرسالة الذّي مفاده:

إنّ الشعوب الإسلامية في تلك المرحلة (مرحلة إنتاج قصص اللّيالي) وكذلك أفرادها، غالباً ما كانوا يُغرّبون قسراً عن واقعهم ومجتمعهم بقيمه وقوانينه، من قِبل السّلطة. هذه السّلطة هي سلطة الخلفاء والسّلاطين والملوك، جسّدتها الحكاية في سلطة الأنبياء والسلاطين (الخليفة ظلّ الله في الأرض). "فقد كان الطّابع العام... للدولة، ما خلا بعض الاستثناءات القليلة، يتجلي في شكل من الدولة المركزية القويّة التّي تحكم المجتمع، ولها الكلمة الأولي وأبسط معارضة لها تستثير ردّ فعلها الفوري والمباشر"[27]. فيكون هذا التغريب للأفراد والجماعات بالنفي عن الأوطان أو السجن لسنوات عديدة قد تصل إلى أن يموت المسجون في سجنه؛ كما يكون القتل والإعدام في حالات كثيرة هو ردّ فعل الدولة الفوريّ والبشع لأيّة

---

[27] الثنائية في ألف ليلة وليلة ـ إحسان سركيس ـ دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ يناير 1979 ـ ص 68.

معارضة. كلّ هذا يحدث لأنّ بعض هؤلاء الأفراد قد تمكّن من قول كلمة حقّ أمام سلطان جائر أو صاحب نفوذ كبير في السّلطة ؛ فيعتبر ذلك عصياناً وعدم إطاعة للأوامر.

عنصر آخر يضاف إلى هذا، ويؤكّد في الوقت ذاته ما ذهبنا إليه في هذا التأويل الرّمزي للرّسالة المحمولة إلينا من طرف مبدعي هذه الحكاية. فحين غرب العفريت عن عالمه الخارجي بالسجن داخل قمقم من طرف سلطة عليا (النّبيّ سليمان)، إختلّت المعايير عنده وتغيرت القيم التي كانت تحكمه وتوجه سلوكه وتنظّم معاملته مع [الآخر]، حيث استبدلها بقيم أخرى جديدة وهدامة للآخر (قتل من ينقذه شرّ القتل). كلّ هذا حدث بسبب الخيبة الشديدة والألم العميق اللّذين كان يحملهما تجاه كلّ من له صلة بالعالم الخارجي، لأنّه تعرض لعقاب قاس جداً استمرّ لقرون عديدة دونما أمل في الخلاص والمغفرة، فتضخمت نقمته لتشمل جميع الذين يوجدون في العالم الخارجي ولم يمدّوا له يد العون. من هنا جاء عقابه الشّرس، يمارسه بكلّ فظاعة على صيّاد كان ذنبه الوحيد أنّه ساعده على الخروج من سجنه الذّي لازمه لمدة طويلة. فبمجرد أن خرج حاول الانتقام، ليس من الظالم الذّي كان سبباً في حبسه، وإنما من إنسان بريء كان السبب في عتقه. فالتغريب والإغتراب اللّذان مورسا عليه من طرف السّلطة العليا لفترة طويلة من الزّمن، جعلا سلوكه غير متّزن ينمّ على قصور فظيع في الرّؤية واختلال كبير في التفكير؛ وهذا ما دفع بقيمه ومعاييره إلى أن تتغير إلى النّقيض فتصبح قيم هدم ومعايير فناء. هذهّ الرؤية القاصرة وهذا التّفكير المختلّ، دفعا به إلى أن يأخذ المظلوم بالظالم، سواء بسواء، فيصبحان عنده في كفّة واحدة، ويسري العقاب عليهما معاً دون تميز. وهذا هو التطرف والغلوّ بعينهما، لأنّ أحكامه هذه ليس هدفها الاقتصاص من الظالم فقط وإنّما الاقتصاص من [الآخر] حتّى وإن كان مظلوماً. فبدلاً من أن تقوم العلاقة بين العفريت المغترب و[الآخر] على أساس العدل (معاقبة الظالم فقط ومكافأة منقذه "المظلوم")، وبالتّالي تؤدّي إلى البناء واستمرارية الحياة ؛ نجدها هنا في الحكاية قائمة على أساس "اللاّ عدل" (العقاب يشمل الظالم والمظلوم معاً)، وبالتّالي فهي تؤدّي إلى الهدم والفناء، مع أنّ منطلقها في البداية كان البحث عن العدل والبناء (فالعفريت كان يريد الخروج من القمقم بعد أن أحسّ بأنه استنفذ مدّة عقوبته وكان سيقدّم مكافأة جزيلة لمن يقوم بإخراجه ويطيع أوامر النّبيّ سليمان). وهذا ما يحيلنا إلى التأكيد على أنّ طول مدة سجن العفريت بعيداً عن وسطه البيئي الأوّل، كان له أكبر الأثر في اغترابه عن المعايير والقيم التّي تحكم العالم الخارجي والقائمة على البناء لا الهدم، وعلى الحياة لا الفناء. وكلّما تكرّر السّبب في تغريب فرد أو جماعة من الأفراد بعزلهم عن وسطهم الاجتماعي (عن طريق النّفي أو السّجن أو المطاردة...) الذّي نبتوا فيه واستمدوا منه قيمه التّي تحكم سلوكهم ومعاييرهم التّي تنظم أفعالهم داخل المجتمع، كلّما تكررت بالضّرورة النّتيجة نفسها ؛ أي تكرر التّطرف في الأحكام والسّلوك والغلوّ فيهما، ممّا يؤدّي إلى نشوء قيم جديدة ومعايير عند الفرد أو الجماعة المغتربة تناقض قيم المجتمع كلّه وتعمل على تهديم الآخر وفنائه ؛ وهذا ما ترمز إليه الحكاية وما تريد أن توصله إلينا بشكل ذكي وبطريقة فنّية جمالية عالية قلّما نجد لها مثيلاً في الحكايات الشّعبية العالمية الأخرى :

إنّ السّلطة في فترة إنتاج هذه الحكايات. بتجبّرها واستبدادها وظلمها لرعيّتها. كانت السّبب الأوّل

والرئيس في تغريب كثير من الأفراد والجماعات عن واقعهم وديارهم ووسطهم الاجتماعي وذلك بسجنهم لسنوات عديدة أو نفيهم أو مطاردتهم ؛ لا لذنب اقترفوه سوى أنهم طالبوا بالعدل والمساواة ورفضوا أوامر الذّل (كما رفض العفريت) ؛ فكان جزاءهم هذه العزلة في غياهب السجون وهذا التغريب عن الأوطان والأهل لمدّة طويلة من الزمن. وقد أدّى بهم ذلك إلى كره السّلطة التي يتوقون إلى هزمها، والنقمة على المجتمع بجميع طبقاته الاجتماعية لأنّها بقيت خاضعة لهذه السّلطة، فعملت بذلك - من دون أن تدري - على تمديد فترة سجن هذه الجماعات غير الخاضعة وإطالة مدّة الجور في حقّها. وحينما تسنح لها الفرصة للخروج من السّجن أو الفرار منه أو التحصّن في مناطق جبلية بعيدة عن أعين السّلطة، تجد نفسها وقد تحولت إلى عصابات قطّاع طرق أو طائفة دينية تمتهن تكفير السّلطة وعامة الرعية حيث تتغير قيمها ومعاييرها إلى درجة التّطرف والغلو الشّديدين، فتحارب الأمّة كلّها دون تمييز بين الظّالم والمظلوم، فالكلّ عندها سواء. ولنا في التاريخ الإسلامي خير الأمثلة على ظهور هذه الجماعات والفرق المتطرّفة ؛ فلا أحد ينكر ما فعله الخوارج من تفكير للأمّة ومحاربتها، كما لا يمكننا أن ننسى ما فعلته فرقة الحشاشين - التي أسسها الحسن الصباح - من قتل واغتيال بطريقة تبعث الرعب في المسلمين حيث يقوم أتباعها باغتيال من يريدون من الحكام والوزراء وأعيان الدولة وهم بين جنودهم وحرّاسهم. وغالباً ما تتمّ هذه الاغتيالات أمام الملأ، خصوصاً في المساجد ودواوين الحكم حتى يكون لها الأثر الرهيب في نفوس النّاس والسّلاطين، وكان أوّل ضحاياها الوزير السلجوقي نظام الملك. كما أنّ هذه الفرقة الضّالّة التي استمرت زهاء قرنين من الزمان ساعدت الصليبيين ضد بني جلدتها دون اعتبار لوحدة المعتقد الإسلامي ولا لوحدة الوطن[28].

ولعلّنا بهذا التّحليل لإحدى حكايات ألف ليلة وليلة ومحاولة الكشف عمّا ترمز إليه، قد اقتربنا من فهم السّبب لهذه الديمومة السحرية والجاذبية المغناطيسية التي تمارسها علينا الحكايات باستمرار على مر الأزمان وعلى اختلاف الأعمار والبيئات والشعوب. وقد يكمن هذا السبب في أنّها ليست نتاج فرد واحد مرتبط بالزمن الذي يعيش فيه والمكان الذي يتجول فيه والرؤية الأحادية التي ينظر منها إلى كل ما يحيط به (مهما أوتي من علم ومعرفة وبُعد نظر)، وإنّما هي نتاج جماعات وشعوب وثقافات مختلفة، مارست هذا الإبداع على مدار أربعة قرون متتالية بالحذف والإضافة والتّغيير والتنقيح. وقد حاولت هذه الشعوب في هذه الحكايات أن تبثّ لنا آمالها وأحلامها وإخفاقاتها، كما حاولت في الوقت ذاته أن ترسل لنا رسائل رمزية - بعيداً عن أعين السّلطة - تكشف الواقع البائس والمزري الذي تعيشه وتفضح استبداد السّلطة وظلمها وتبذيرها وابتعادها عن الرعيّة واغترابها عنها بالتخفّي في القصور الضّخمة، في ظل جلسات اللّهو والتّبذير والمجون مع الجواري والغلمان، غير عابئة بآلام رعيتها واحتياجاتها الأوّلية للبقاء

---

(28) لمزيد من التفصيل عن هذه الفرقة الهدّامة المغتربة عن مجتمعها وعن قيم دينها، وللإطّلاع على جماعات وفرق هدّامة أخرى، يراجع الكتاب القيّم للدكتور عبد القادر محمود:
ـ الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث ـ الهيئة المصرية العامّة للكتاب ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية (1986) ـ ص 113 وما بعدها.

من غذاء وأمن وعدل ومساواة. بل إنّ كلّ من ينادي بذلك يكون مصيره التّغريب عن مجتمعه سواء بالسّجن أو النّفي أو القتل. فهذا الجانب النفسي والاجتماعي للفرد وللجماعة الذّي تكشف عنه هذه الحكايات وترمز إليه، والمتمثّل في عدم تلبية السّلطة للاحتياجات الأوّلية للأفراد والجماعات من رعيّتها، هو نفسه ما يطمح إليه أيّ فرد وأيّة جماعة وأيّ شعب في أيّة بقعة من بقاع الأرض. إنّها تخاطب فينا الذّاكرة الجماعية القابعة في لا شعورنا الجمعي[29] والتّي لا تتغيّر بتغيّر الأزمان أو الأمكنة؛ تلك الذّاكرة التّي تنادي بالحرية والعدل والمساواة، وتنبذ الظلم والاستبداد والتعسّف في استعمال السّلطة والنّفوذ. ولعلّ هذا ما يكفل للّيالي ذلك السّحر الأبدي الذّي تمارسه منذ قرون عديدة على أجيال من النّاس بمختلف انتماءاتهم البيئيّة والعقائدية والجنسية والثقافية؛ ويكفل في الوقت ذاته تلك الديمومة لها في عقول الناس ونفوسهم مهما مرّ عليها من الزمن.

المصادر والمراجع المعتمدة في هذا البحث:

1 — *ألف ليلة وليلة — الجزء الأوّل — مطبعة بولاق — القاهرة — الطبعة الأولى — 1252 هـ — تجليد: دار صادر — بيروت.*

2 — *التحليل النّفسي للحكايات الشعبية — برونو بتلهايم — ترجمة: طلال حرب — دار المروج للطباعة والنشر — بيروت — 1985.*

3 — *الــتخلّف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور — مصطفى حجازي — معهد الإنماء العربي — بيروت — الطبعة الرابعة — 1986.*

4 — *الثنائية في ألف ليلة وليلة — إحسان سركيس — دار الطليعة للطباعة والنشر — بيروت — الطبعة الأولى — يناير 1979.*

5 — *الحكاية والتّأويل: دراسات في السّرد العربي — عبد الفتاح كيليطو — دار توبقال للنشر — الدار البيضاء (المغرب) — الطبعة الأولى — 1988.*

---

[29] *الــلا شــعور الجمعي — Incocscint Collectif هو، بالمعنى الذّي حدّده "يونغ": ما في لا شعور الفرد، ربما يكون من أصــل سلفي أي يرجع للأسلاف. وهو مجموع الصفات غير الشعورية التّي لم يكتسبها الفرد بل هي موروثة. وهي غرائز بما هي حوافز على القيام بأفعال تقتضيها ضرورة ما، دون أن تتدخّل الواعية (الشعور) في استشارتها. فالغرائز، والنماذج البدئية "Archétypes" مجــتمعة، تشــكّلُ اللا شعور الجمعي والذّي لا يتكوّن من محتويات فردية خاصّة فقط، بل ومن محتويات جماعة أو أمّة أو جنس بشري معيّن ويتكوّن كذلك من محتويات عالمية ذات حدوث نظامي. يمكن مراجعة:*

— ذخيرة علوم النفس — كمال الدسوقي — الدار الدولية للنشر والتوزيع — القاهرة، الجزء الأوّل، ص 695.

و — علم النفس التحليلي كارل غوستاف يونغ — ترجمة وتقديم: نهاد خياطة — دار الحوار، دمشق — الطبعة الأولى 1985، ص 293.

6 ــ الشخصية في ضوء التحليل النفسي ــ فيصل عباس ــ دار المسيرة ــ بيروت ــ الطبعة الأولى سنة 1982.

7 ــ علم الصحة النفسية ــ مصطفى خليل الشرقاوي ــ دار النهضة العربية ــ بيروت ــ (د.ت) ــ (د.ط).

8 ــ علم النفس التحليلي ــ كارل غوستاف يونغ ــ ترجمة وتقديم: نهاد خياطة ــ دار الحوار ــ دمشق ــ الطبعة الأولى ــ 1985.

9 ــ الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث ــ عبد القادر محمود ــ الهيئة المصرية العامّة للكتاب ــ القاهرة ــ الطبعة الثانية (1986).

10 ــ اللّغة المنسيّة: مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير ــ إريك فروم ــ ترجمة: د. حسن قبيسي ــ المركز الثقافي العربي ــ بيروت (لبنان) والدار البيضاء (المغرب) ــ الطبعة الأولى 1985.

11 ــ معجم علم الاجتماع ــ دينكن ميتشل ــ ترجمة ومراجعة: د. إحسان محمد الحسن ــ دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع ــ بيروت ــ الطبعة الأولى ــ ديسمبر 1981.

12 ــ الموجز في التحليل النفسي ــ سيجموند فرويد ــ ترجمة: سامي محمود علي وعبد السلام القفاش ــ مراجعة: مصطفى زيوار ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ القاهرة ــ سنة 2000.

المراجع الأجنبية:

1 – Otto Rank – Le Traumatisme De La Naissance: Etude Psychanalytique – Traduit Par: Dr: S. Jankélévitch – Petite Bibliothéque Payot – Paris – 1968.

2 – Jean Chevalier, Alain Gheerbarnt – Dicitonnaire Des Symboles – Edition Laffont/ Jupiter – Paris deuxiéme edition (1982).

التوقيعات حتى نهاية عصر بني أمية

جمع وتحقيق ودراسة

د. خالد محمد الهزايمة – د. عدنان محمود عبيدات[1]

تمهيد

عرف العرب التوقيعات بعد فجر الإسلام، وانبعاثهم من جزيرتهم، وانتشارهم في الأمصار، فتعددت القضايا، وكثرت المشكلات، واقتضى الأمر من الحاكم وضع حلول موجزة سريعة على كل رقعة مَظلَمَة تُرفع إليه، وتعددت الإجابات والتوقيعات بتعدد المشكلات المرفوعة للحاكم؛ من حيث المفردات والتعبيرات إطالة وإيجازاً،

لهذا أخذت التوقيعات تنمو وتزدهر نمو الموضوعات المستخدمة، وتتعدد بتعددها، من هنا أخذت بعداً أسلوبياً راقياً يتسق ومقدرة الموقِّع، وقدرته على استقراء هذه التوقيعات من القرآن الكريم تارة، ومن الحكم والأمثال المأثورة والأبيات الشعرية تارة أخرى، مما جعلها تتصف بالجمال في الأداء، والصياغة المؤثِّرة في المتلقي وإقناعه، وغالباً ما كانت هذه التوقيعات تصدر عن بديهة حاضرة؛ دون إمعان أو إعمال فكر. فاللغة الصحيحة التي تحوي قيماً جمالية بلاغية عالية كانت حديثهم في كل أمر من أمور حياتهم اليومية.

اعتمدت هذه الدراسة على أمهات المصادر القديمة منها والجديدة؛ من أهمها: العقد الفريد لابن عبد ربه ت (328هـ)، وكتاب الخراج وصنعة الكتابة لقدامة بن جعفر، وكتاب خاص الخاص للثعالبي، وكتاب تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء لهلال بن المحسن الصابي ت (448هـ)، ومن الكتب الحديثة جمهرة رسائل العرب لأحمد صفوت.

---

[1] جامعة العلوم والتكنولوجيا ـــ أربد ـــ الأردن.

التوقيعات لغة: التوقيع لغة: رمي قريب لا تُباعده، كأنك تريد أن توقعة على شيء، وهو الإصابة وتنظُر الأمر، وتظنّي الشيء وتوهمه، والأثر: سجع في ظهر الدابة، وهو الدّبر، وبعير موقّع الظهر: به آثار الدَّبر، وناقة موقّعة الجنبة، إذ أثّر فيها الرحل تأثيراً خفيفاً. والتوقيع: إصابة المطر بعض الأرض وإخطاؤه بعضاً، وإثبات بعضها دون بعض. قال الليث (ت 175هـ): إذا أصاب الأرض مطر متفرق أصاب وأخطأ، فذلك توقيع في نبتها. والجذر الثلاثي لمادة التوقيع يدل على سقوط شيء، وعلى التأثير والإصابة، ومنه أُخذ المعنى الاصطلاحي[2].

التوقيع اصطلاحاً:

يعدّ أحمد بن فارس (ت 395هـ) من أوائل من أشاروا إلى المعنى الاصطلاحي للتوقيع، حين قال: "ومن التوقيع ما يلحق بالكتاب بعد الفراغ منه"[3]، وذكر الأزهري (ت: 370هـ) هذا المعنى الذي يرى أنه: توقيع الكاتب في الكتاب المكتوب بأن تجعل بين تضاعيف سطوره مقاصد الحاجة، ويحذف الفضول، ثم يربط هذا المعنى بالمعنى اللغوي، لأنه يعتبر هذا التوقيع في نهاية الكتاب مأخوذاً من توقيع الدَّبر ظهر البعير، فكان الموقّع في الكتاب يؤثر في الأمر الذي كُتب الكتاب فيه، ما يؤكده ويوجبه، فكلاهما يؤثر فيما يقع عليه[4]. وتوسع القلقشندي (ت 821هـ) في حديثه عن المعنى الاصطلاحي للتوقيع حين جعله اسماً لما يكتب في حواشي القصص، كخط الخليفة أو الوزير في الزمن المتقدم[5].

الدراسة

نشأتها:

عُرفت التوقيعات بمعناها اللغوي في عصر الرسول عليه السلام، وفي عهد الخلفاء الراشدين والأمويين، وهذا يعني أن أصل هذه التوقيعات لم يكن فارسياً، وإنما كان فناً عربياً أصيلاً، وكان الخلفاء الراشدون يوقّعون بأنفسهم، وعندما جاءت الدولة الأموية لم يقتصر التوقيع على الخلفاء، بل شارك الأمراء وكبار القوم فيه، وفي العصر العباسي كان للتوقيع ديوان خاص عُرف بـ "ديوان التوقيع"، يختص بالنظر في رقاع أصحاب الحاجات، وكان هذا الديوان يقوم بالتعليق على الطلبات أو الرقاع التي كانت ترفع إلى الخليفة، وذلك بعد أن يكون الوزير قد علّق على الطلب، وبعد أن يطلّع الخليفة على المسألة يقوم صاحب ديوان التوقيع بصياغة رأي الخليفة عليها في كلام بليغ[6]. وهذا يعود لانشغال

---

(2) أنظر: معجم مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1371هـ.

(3) معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، باب "وقع".

(4) عن معجم لسان العرب مادة "وقع".

(5) صحيح الأعشى في صناعة الإنشاء. لأحمد بن علي القلقشندي 183، 114/11.

(6) أنظر الخراج وصنعة الكتابة/ مخطوط لقدامة بن جعفر ص 20.

الخليفة بدولة اتسعت رقعتها، وكثرت شؤونها التي تحتاج الحل دون تأخر، إضافة إلى الاهتمام بقضايا الرعية ومشكلاتها، وإنصاف المظلوم منهم، والضرب على يد الظالم.

شاعت التوقيعات ـ لوناً من ألوان النثر ـ في خلافة الراشدين والأمويين، وكانت إما اقتباساً من القرآن الكريم، أو من حديث نبوي شريف، أو كانت حكمة متوازنة، أو مثلاً سائراً أو بيتاً من الشعر، أو كانت تشبيهاً أو قولاً بليغاً، وكل ذلك كان من إنشاء الموقّع سواء أكان خليفة أم أميراً أم قائداً أم وزيراً، بأسلوب موجز بليغ.

يجد المتأمل للتوقيعات المجموعة في هذين العصرين (موضوع التحقيق) أن أكثرها كانت من القرآن الكريم، أما الأحاديث النبوية الشريفة، فكانت التوقيعات فيها نادرة ولم نقع إلا على حديث واحد فقط، وهذا مؤشر على ضياع كثير من التوقيعات في هذا العصر، لأن المألوف أن يحفظ الخلفاء والأمراء كثيراً من الأحاديث النبوية، وأن يستخدموها في الإجابة عن أسئلة رافعي الشكاوى والمظالم، فيكون قد أجاب وعلم في آن معاً.

واستخدم الموقعون الحكم والأمثال بكثرة في التوقيعات، مثلما استخدموا الشعر، لكننا لم نقع على توقيعات شعرية في عصر الخلفاء الراشدين، وما وقعنا عليه كان لبعض خلفاء وكبار بني أمية. وتعود قلّة الشعر في التوقيعات إلى الضياع الذي أصاب بعضها، وأن التوقيعات بطبيعتها نثر أو يغلب عليها النثر، ونادراً ما يتخللها الشعر، والسبب في ذلك طبيعة العصر الذي انشغل أهله بالجهاد، فابتعدوا عن الشعر إلى حد ما، ولا ننسى أن نذكر أن الشعر كان قد علا في الجاهلية فلما دخل باب الخير لان، فالشعر يجب أن يكون في خدمة الإسلام، ولهذا كان هناك موقف سلبي منه.

وظهر في التوقيع في هذه الفترة أقوال محكمة صدرت عن الخلفاء والأمراء، اتسمت بالحكمة والنصح والإرشاد والتهديد والتوبيخ والوعيد، يظهر فيها بلاغة قائلها، وكانت معانيها واضحة أحياناً وفي أحيان أخرى تحتاج إلى شرح وتفسير لغموضها، من مثل: "قد كنت على الدعار وأخالك داعراً"، و"ما ظنّك بقوم قتلوا من كانوا يعبدونه" و"أحذر ليالي البيات". لقد تميزت التوقيعات في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين بالجدة والطرافة والتنوع، لأنها صدرت عن أناس لهم إسهامات كثيرة في تثبيت أركان الدولة الإسلامية، وصياغة مستقبلها، وقد كان أسلوبها جزلاً في تراكيبه، اختيرت ألفاظها اختياراً، وهي فصيحة بعيدة عن الحوشي والغريب، إلا في القليل النادر، ومختصرة موجزة، واقتصر معناها على الإلمام بالحقائق وتوضيحها دون مبالغة.

لقد دلت توقيعات هذه الفترة على اتساع المعرفة وعمق التفكير، ودقة الإصابة والإجابة، وأصالة الذوق، متضمنة بعض المحاسن البديعية العفوية، فضلاً عن الإيجاز في اللغة، ودقة الفكرة، وسلامة العبارة، متأثرين بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والحكمة والأمثال الجاهلية، وكثيراً ما كانت

تمعن في إيجازها فلا تبلغ ألفاظها حدّ التواتر[7]. وفَضْلُ الإيجاز عند ابن عبد ربه أنه: "كان أشرف الكلام كلّه حسناً. وأرفعه قدراً، وأعظمه من القلوب موقفاً، وأقله على اللسان عملاً، ما دلّ بعضه على كلّه، وكفى قليله عن كثيره، وشهد ظاهره على باطنه، وذلك أن تقلّ حروفه، وتكثر معانيه"[8].

ويرى بعض الدارسين المحدثين أن كثرة الشكاوى والرسائل التي كانت ترفع إلى الخلفاء وتعرض حاجة الشعب جعلتهم مضطرين أن يوجزوا في ردودهم ويقلّلوا في عباراتهم، ولما اتسع الملك وكثرت الرسائل والمسائل اضطروا مع ذلك إلى الاستعانة بأولي ثقتهم من الوزراء والولادة والكتاب لينوبوا عنهم في هذا الشأن[9]. وباستقراء التوقيعات نلاحظ أن التوقيع الذي كانت تذيّل به الشكوى أو الوثيقة المرفوعة إلى الخليفة كان يتسق مع الموضوع المطروح إما حلاً للمشكلة، أو تأييداً للحل المقترح، أو منحاً للوالي فرصة للتصرف والاجتهاد، فها خليفة رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق حين كتب إليه خالد بن الوليد - ﷺ - عن دومة الجندل يستأمره في أمر العدو، فيوقع "ادنُ من الموت توهَبْ لك الحياة".

يغرس أبو بكر في هذه العبارة الموجزة البليغة في نفوس أصحابه حب الشهادة في سبيل الله، ويهون عليهم من أمر الحياة؛ مبيناً أنه في شهادتهم حياة كريمة لهم ولمن يأتي بعدهم، فالموت في نظر القائد مفتاح الحياة، وهذا المعنى أخذه من الآية القرآنية الكريمة ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ البقرة/178.

أما الخليفة الثاني الفاروق ﷺ فيوقع على كتاب ورد إليه من سعد بن أبي وقاص من الكوفة يستأذنه في بناء دار الأمانة - الأمارة - "ابن ما يكنك من الهواجر وأذى المطر"، يضع الفاروق في هذا التوقيع قاعدة اقتصادية لينتهجها الولاة في الأمصار من أجل الحفاظ على أموال بيت مال المسلمين، وأن يتصرفوا بمقدار الحاجة، بما يدفع الضرر دون مبالغة في الإنفاق حتى لا يصل إلى التبذير وهو ما نهى عنه الإسلام، فالبناء المطلوب في نظره هو ما يستر من حر الشمس، ويقي من المطر دون زيادة في البناء مما يدخل الكبر إلى النفس ويزيد المباهاة والخيلاء، وهو ما يتنافى مع مصلحة الأمة والحفاظ على بيت مال المسلمين. وفي توقيع آخر يقتبس الفاروق آية قرآنية ﴿فإن عصوك فقل إني بريء مما تعملون﴾ الشعراء/216، وقع هذه الآية على كتاب وصل من أهل مصر يشكون مروان بن الحكم الذي ولاه عمر على مصر، ووضع ثقته فيه لإدارة الحكم في ضوء تعاليم الإسلام وتشريعاته، واقتباسه لهذه الآية إشارة إلى خروج مروان على قواعد الدين وأسسه التي شرعها الله، وعمر بهذا التوقيع يفوض أمره إلى الله، ويبرأ إليه من كل عمل يخالف تعاليمه مما يصدر عن عماله ولا يعلمه. وممن أكثر من توقيع الآيات القرآنية عمر

---

[7] الكتابة الفنية في مشرق الدولة الإسلامية في القرن الثالث الهجري، مؤسسة الرسالة بيروت ـــ الطبعة الأولى 1398هـ ـــ 1978م ص 243، ص 318.

[8] العقد الفريد 155/4.

[9] الكتابة الفنية في مشرق الدولة الإسلامية في القرن الثالث الهجري. ص 318.

ابن عبد العزيز، من ذلك الآية الكريمة ﴿ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً﴾ هود/31 ، وذلك على كتاب لرجل ولاه الصدقات، وكان دميماً فعدل وأحسن، وهذا من عمر ترسيخ لمبدأ المفاضلة بين الناس الذي يقوم على التقوى والعمل الصالح، وليس على الصور والمظاهر الزائفة.

ووقّع الآية الكريمة ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله﴾ البقرة/281؛ على كتاب إلى عدي بن أرطأة في أمر عاتبه فيه، وفيه يذكّره بأمر الله وبالرجوع إليه للمساءلة والحساب. والملاحظ من هذه التوقيعات المستمدة من القرآن أن الموقّع يريد أن يرسخ قيمة إسلامية مدعماً ذلك بالنصوص القرآنية، فهو يذكّر الموقَّع إليهم بأوامر الله ونواهيه، ويؤيد موقفه في القضية الموقع عليها، ويتحقق بذلك سرعة الاستجابة والانقياد لما يوقع عليه.

أما توقيعات الإمام علي كرم الله وجهه؛ فقد ركز في معظمها على احترام العلم والعلماء وبيان فضلهما، وهذا في الراجح يعود على ما اتصف به من العلم والحكمة والأدب، فمن توقيعاته ما وقع على رقعة وصلت إليه من طلحة بن عبيد الله يستشيره في أمر فوقع "في بيته يؤتى الحَكَم"، في هذا التوقيع يؤسس الإمام على قاعدة احترام العلماء، ويرفع من مكانة صاحب العلم، والسعي من أجله، ومثله توقيعه في كتاب صعصعة بن صوحان "قيمة كل امرئ ما يحسن"، وله توقيع فيه يرجح رأي الشيوخ على رأي الشباب؛ تقديراً للخبرة، وتفضيلاً للتجارب وممارسة الحياة على الغر من الفتيان.

وفي الفترة الأموية طرأ اتساع في التوقيعات من الآيات القرآنية والحكم والأمثال والعبارات الموجزة ومن الشعر، من هذا توقيع عبد الملك من مروان في كتاب لابن الأشعث:

فما بال من أسعى لأجبر عظمه حفاظاً وينوي من سفاهته كسري

والبيت أخذه من شعر ينسب لغير شاعر كما سيأتي، ووظفه لخدمة الغرض الذي يرمي إليه، وهو استمالة الرأي العام ضد ابن الأشعث، فهو يحفظه في غيبته، ويجبر ما انكسر بينهما، والأشعث - لحماقته - يقابل هذا الجميل والود بالنكران.

ومن التوقيعات بالشعر توقيع عبد الملك بن مروان:

كيف يرجون سقاطي بعدما شمل الرأس مشيب وصلع

في هذا التوقيع درس في الزهد والبعد عن الزلل والخطل، فهو يعجب من أولئك الذين يتوقعون من الخليفة الخطأ بعد أن وصله رسول الموت: المشيب وتساقط الشعر، فعليهم أن يعتبروا، ويبتعدوا عن الزلل.

إن كل توقيع على إيجازه وقلة ألفاظه عميق الدلالة، وديع المعاني، فيه الكثير من التوجيه والنصح والإرشاد، وفيه حلول لكثير من المشكلات التي يعاني منها الناس، فضلاً عن الأغراض والأهداف التي يرمي إليها الموقِّع.

منهج التحقيق

يقوم منهج التحقيق في هذا البحث على جمع المادة من المصادر والمراجع المتيسرة، وقد حرصنا على تتبع التوقيعات في أغلب هذه المصادر وتوثيقها، على إقامة المقارنات بين الروايات المختلفة، وبيان ما بينها من فروق من حيث اختلاف الرواية، والزيادة والنقصان، ثم قمنا بضبط النصوص وإخراجها صحيحة متكاملة، وفسرنا ما يحتاج منها إلى تفسير من ألفاظ وتراكيب، كما عمدنا إلى ترجمة موجزة لبعض الأعلام من مصادرها، وعنينا بتوثيق وتخريج ما ورد في التوقيعات من آيات قرآنية وأشعار وحكم وأمثال. وقد بدأنا بدراسة كشفت عن تعريف التوقيعات لغة واصطلاحاً، وتحدثْتُ عن نشأتها وبداياتها وجمالياتها، ومناسبتها لمقتضى الحال، وانتهت الدراسة بوضع فهارس للآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة والأمثال والأشعار. راجين أن نكون وفقنا فيما قمنا به.

التوقيعات حتى نهاية عصر بني أمية
جمع وتحقيق ودراسة

أولاً: صدر الإسلام:

أ - من توقيعات الرسول عليه الصلاة والسلام:

كتب سيدنا محمد ﷺ إلى مسيلمة الكذاب[10]:

"أما بعد: **فإن الأرضَ لله يورثها من يشاء من عباده، ﴿والعاقبة للمتَّقين﴾**"[11] وكان هذا التوقيع رداً على مسيلمة الكذاب إلى سيدنا محمد التي جاء فيها: "من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله، أما بعد: فإن الله - عز وجل - قسم الأرض بيننا، ولكنْ قريش قومٌ غُدر"[12].

ب - توقيعات الخلفاء الراشدين:

أ - أبو بكر الصديق: "**ادنُ من الموت تُوهَبْ لَكَ الحياةُ**"[13]، جاء هذا التوقيع رداً على ما كتبه خالد ابن الوليد إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه من دومة الجندل[14] يستأمره في أمر العدوّ.

---

[10] هو مسيلمة بن ثمامة الحنفي الوائلي، أبو ثمامة، من المعمرين، متنبي، وفي الأمثال: "أكذب من مسيلمة"، ولد ونشأ باليمامة، قتله خالد بعد ارتداده سنة 120هـ، انظر الكامل لابن الأثير 177/2، والبدء والتاريخ 162/1، والأعلام 226/7.

[11] البرهان في وجوه البيان، لإسحق بن إبراهيم الكاتب ص 49، وتجدر الإشارة إلى أن كتب التراث لم تشر إلى رسائل الرسول ﷺ، على أنها توقيعات، على الرغم من وجود أكثر من إشارة تاريخية تصف أحد الصحابة بـ "كاتب رسول الله ﷺ" و﴿العاقبة للمتقين﴾ الأعراف/128.

[12] المصدر السابق، والصفحة نفسها.

ب. عمر بن الخطاب. ﷺ.:

1. "ابنِ ما يُكِنُّكَ من الهَوَاجِرِ وأذَى المَطر"[15].

كتبه رداً على كتابٍ كتبه إليه سعد بن أبي وقاص[16] من الكوفة يستأذنه في بناء دار "الإمارة"، فوقع في أسفل كتابه هذا التوقيع.

2. ووقّع إلى عمر بن العاص: "كُنْ لرعيَّتكَ كما تُحبُ أن يكونَ لَكَ أميْرُك"[17].

3. "فَإنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إنّي بَريءٌ مّمَا تَعْمَلُونَ"[18]، وهذا التوقيع على كتاب أهل مصر يشكون مروان ابن الحكم[19] إلى سيدنا عمر.

ج. عثمان بن عفان. رضي الله عنه:

1. ﴿فإن عَصَوْكَ فَقُلْ إنّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْملون﴾[20]، هذا توقيع منه في قصة قوم تظلموا من مروان ابن الحكم، وذكروا أنه أمر بوْجِءِ[21] أعناقهم.

2. "قد أمرنا لك بما يقيمُك وليس في مَالِ اللهِ فَضْلٌ للمُسرف"[22]، توقيع في قصة رجل شكا عَيْلَةً[23].

---

(13) خاص الخاص للثعالبي ص 86، ونهاية الأرب للنويري 5/3، والرواية فيه "أحرص على الموت توهب لك الحياة"، ولم ترد في هذا المكان تحت تسمية توقيع، وأُلحِقت بعبارة: "قاله لخالد بن الوليد حين بعثه إلى أهل الردة". وجمهرة رسائل العرب ص 1/ 530.

(14) دومة الجندل: حصن وقرى بين الشام والمدينة قرب جبلي طيء، وعليها سور يتحصن به وفي داخل السور حصن منيع يقال له مارد، وسميت دومة الجندل لأن حصنها مبني بالجندل، معجم البلدان، 2/487 ـ 489.

(15) العقد الفريد 4/206، وخاص الخاص ص 86، والرواية فيهما: "ابن ما يَستُر من الشمس وُيكِنّ من المطر"، ويكنّ: يستر. وجمهرة رسائل العرب 1/530 وروايته "ابنِ ما يستر من الشمس ويُكن من المطر".

(16) سعد بن أبي وقاص، صحابي جليل، فتح العراق ومدائن كسرى، وأحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة وأحد المبشرين بالجنة، توفي 55هـ، الإصابة ترجمة 3187، طبقات ابن سعد 6/6، والأعلام 3/87.

(17) العقد الفريد 4/206، والجمهرة 1/530.

(18) خاص الخاص للثعالبي ص 76، وقد نسب نص هذا التوقيع لعثمان بن عفان في العقد الفريد 4/206، والتوقيع من سورة الشعراء آية 216.

(19) هو خليفة أموي، أول من ملك من بني الحكم بن أبي العاص، ولد بمكة، هو أول من ضرب الدنانير الشامية وكتب عليها: "قل هو الله أحد"، توفي 65هـ، انظر الإصابة ت 8320، والكامل لابن الأثير 4/74، الأعلام 7/407.

(20) العقد الفريد 4/206، والجمهرة 2/530، والتوقيع مقتبس من "سورة الشعراء آية 216".

(21) وجأ: قطع.

(22) العقد الفريد 4/206، والجمهرة 2/206، والجمهرة 1/531 أي أعطيناك بقدر ما يكفيك من بيت المال، لأنه مال المسلمين.

(23) العيلة: الحاجة.

د. علي بن أبي طالب:

1 ـ "في بيْتِهِ يُؤْتَى الحَكَمُ"[24].

وقّعه إلى طلحة بن عُبَيْد الله[25].

2. "رَأْيُ الشّيخ خَيْرٌ مِنْ مَشْهَدِ الغُلامِ"[26].

ردّاً على كتابٍ جاء من الحسين بن علي رضي الله عنهما في شيء من أمر عثمان ﷺ.

3. "يُحَاسَبُونَ كَما يُرزَقُون"[27].

وقّعه في كتاب سلمان الفارسي[28]، وكان سأله: كيف يُحاسَبُ الناسُ يوم القيامة؟

4. "بَقِيَّةُ السَّيْفِ أَنْمَى عَدَداً"[29].

وقّعه في كتاب الحصين بن المنذر[30] الذي كتب إليه بصفّين: "يا أمير المؤمنين، قد أسرع السيف في ربيعة وخاصّةً في أسرى منهم"[31].

5. "مَنْ لَكَ بأخِيكَ كُلِّهِ"[32].

كتبه في كتابٍ جاءه من الأشتر النَّخَعِي[33] فيه بعض ما يَكْرَه.

---

[24] العقد الفريد 206/4. وهو مثل في مجمع الأمثال للميداني رقم 442/22742، دار الجيل، بيروت ـ الطبعة الثانية 1407 هـ ـ 1987. هذا مما زعمت العرب على ألْسُن البهائم قالوا: إن الأرنب التقطتْ تمرةً، فاختلسها الثعلب فأكلها، فانطلقا يختصمان إلى الظب، فقال الأرنب: يا أبا الحسْل، فقال سميعاً دَعَوْت، قالت: أتيناك لنختصم إليك فقال: عادلاً حَكمتُما، فقالت فاخرج إلينا، قال، في بيته يؤتى الحكم إلى آخره قالت: إني وجدتُ تمرة، قال: حُلوةٌ فكُليها، قالي: فاختلسها الثعلبُ، قال: لنفسه بَغَى الخير، قالت: فلطمتُه، قال بحقِّك أخذْت، فقالت: فَلَطمني، قال حرٌّ انتصر، قالت: فاقض بيننا، قال: قد قضيتُ، فذهبت أقواله كلها أمثالاً 442/2 ـ مجمع الأمثال ـ الميداني.

[25] هو صحابي جليل من الأجواد، وهو أحد العشرة المبشرين، وأحد الستة أصحاب الشورى وأحد الثمانية السابقين في الإسلام، شهد أُحُداً والخندق، قتل يوم الجمل ودفن بالبصرة سنة 36هـ، انظر طبقات ابن سعد 152/3، والأعلام 331/3،

[26] العقد الفريد 206/4، وخاص الخاص ص 86، قال المثل في بعض حروبه، انظر المثل في مجمع الأمثال 304/1. ونهاية الأرب 6/3، والجمهرة رسائل العرب 531/1.

[27] العقد الفريد 206/4. والجمهرة 531/1.

[28] هو أبو عبد الله، أصله من أصبهان، أسلم عند قدوم النبي ﷺ المدينة، رُوي عنه، توفي في خلافة عثمان، كان يسمى نفسه سلمان الإسلام. انظر طبقات ابن سعد 53/4، والإصابة ت 3350، والأعلام 112/3.

[29] العقد الفريد 206/4. وخاص الخاص ص 86.

[30] هو فارس شاعر، كانت معه راية علي بن أبي طالب يوم صفين وعمره في التاسعة عشرة، وهو من التابعين، انظر تهذيب ابن عساكر 374/4، وسمط اللآلي ص 816.

[31] ربيعة، القبيلة العربية المعروفة.

[32] العقد الفريد 206/4، وانظر أيضاً جمهرة رسائل العرب 531/2، ومجمع الأمثال 313/3، وهو مثل معناه: من يكفل لك بأخ كله لك، أي كل ما فعله مرض، ويعني: لا بدّ أن يكون فيه ما تكره.

6. "قِيمَةُ كُلِّ امرئٍ ما يُحْسِنُ"[34]

كتبه في كتاب صَعْصَعة بن صوحان[35] يسأله في شيء.

ثالثاً: توقيعات الخلفاء الأمويين:

أولاً: معاوية بن أبي سفيان:

1. "بَيْتُ أُمَيَّةَ في الجاهلية أشرفُ من بَيْت حَبِيْب، فأما في الإسلام فأنت تراه"[36]. وقعه في أسفل كتاب كتبه إليه عبد الله بن عامر[37] في أمر عاتبه فيه.

2. "عِشْ رَجَباً تر عجباً"[38].

وقّعه في كتاب عبد الله بن عامر يسأله أن يُقْطِعَه مَالاً بالطائف.

3. "إنّ أبا سفيان وأبا الفضل كانا في الجاهلية في مِسْلاخٍ واحدٍ، وذلك حلف لا يحلّه سوءُ أدبِك"[39].

وقعه في كتاب زياد[40] يخبره بطعن عبد الله بن عباس[41] في خلافته.

4. "أدارُك في البَصْرَةِ أم البَصرةُ في دَارِكَ؟"[42]

---

(33) هو مالك بن الحارث، أمير من كبار الشجعان، أدرك الجاهلية، سكن الكوفة، وشهد اليرموك والجمل وأيام صفين مع علي، ولاه علـى مصر فقصدها فمات في الطريق سنة 37هـ، 131، انظر الإصابة ت 8343، وسمط اللآلي ص 217، والأعلام 5/ 259.

(34) العقد الفريد 206/4. والجمهرة 531/1.

(35) هو من سادات عبد القيس من أهل الكوفة، شهد صفين مع علي بن أبي طالب، كان خطيباً بليغاً عاقلاً، لـه شعر، انظر الإصابة ت 4125، وتهذيب ابن عساكر 423/6، والأعلام 205/3.

(36) العقد الفريد 206/4، والجمهرة 491/2، والمعنى: أن آباءنا خير من آبائك.

(37) عـبد الله بن عامر الأموي: أمير فاتح، ولد بمكة، ولي البصرة في أيام عثمان (رضي الله عنه)، ولاه معاوية ثلاث سنين بعد اجتماع الناس عـلى خلافته، كان شجاعاً سخياً محبا للعمران. انظر طبقات ابن سعد 300/5، والكامل لابن الأثير 206/3، والإصابة ت 6175.

(38) العقد الفريد 206/4، وانظر مجمع الأمثال للميداني 16/2، وهو مثل يضرب في تحول الدهر وتقلبه، وإتيان كل يوم بما يتعجب مـنه. يـريد: عش رجباً بعد رجب، وقيل رجب كناية عن السنة، لأنه يحدث بحدوثها، ومن نظر في سنة واحدة ورأى تغير فصولها قاس الدهر كله عليها.

(39) العقد الفريد 207/4، والمسلاخ: الحلف انظر اللسان: "سلخ".

(40) هو زياد بن أبيه أمير من الدهاة القادة الفاتحين الولاة، اختلفوا في اسم أبيه، فقيل عبد الثقفي وقيل أبو سفيان، ألحقه معاوية بنسبه سنة 14هـ، ولاه البصرة والكوفة: انظر تهذيب ابن عساكر 406/4، والبدء والتاريخ 2/6، والأعلام 53/3.

(41) عـبد الله بن عباس، صحابي جليل، حبر الأمة، نشأ في بدء عصر النبوة، فلازم رسول الله ﷺ وروى عنه، وشهد مع علي بن أبي طالب وقعتي الجمل وصفين، انظر الإصابة 4772، والأعلام 95/4.

(42) العقد الفريد 207/4. والجمهرة 492/2.

كتبه على كتاب ربيعة بن عِسْل اليَرْبوعي[43] يسأله أن يُعْيِنَه في بناء دار بالبصرة باثني عشر ألف جِذْع[44].

5. "نَحْنُ الزَّمانُ ؛ مَنْ رَفَعْناهُ ارتفع ومَن وضَعْناه اتَّضَع"[45].

6. "لَيْتَ طُولَ حِلْمنا عَنْكَ لا يدعو جَهْلَ غَيْرِنَا إليْكَ"[46].

وقَّع للحسن بن علي رضي الله عنهما رداً على كتاب كتبه الحسن أغلظ في القول لمعاوية.

ثانياً: يزيد بن معاوية:

1. "احْكُم لهُم بآمالِهِم إلى مُنْتَهَى آجَالِهِم"[47].

وقَّعه في كتاب عبد الله بن جعفر[48] إليه يسأله أن يقضي عنه ذمام نفر من بطانته وخاصته يستميحهُ لرجال من خاصته[49] ، فحكمَ عبد الله بتسعمئة ألف ، فأجازها يزيد.

2. ﴿فَلاَ تَأْسَ عَلَى القَوْمِ الفَاسِقِينَ﴾[50].

وقَّعه في أسفل كتاب مسلم بن عُقْبَةَ المرّي[51] الذي أرسله يخبره فيه ما صَنَع بأهل الحَرَّة[52].

3. "قَلِيلُ العِتَابِ يُحكِمُ مَرَائِرَ الأسبابِ، وكثيرُه يَقْطَع أواضِيَ الانتسابِ"[53].

وقعه في كتاب مسلم بن زياد عامله على خُراسان وقد استبطأه في الخراج.

(43) كان أحد عمال الخراج في زمن زياد بن أبيه، انظر الطبري 18/7.

(44) الجذع هو: واحد من جذوع النخلة، وقيل هو ساق النخلة والجمع أجذاع وجذوع، لسان العرب، مادة جذع.

(45) خاص الخاص ص 86. والجمهرة 492/2.

(46) خاص الخاص 86. والجمهرة 492/2.

(47) العقد الفريد 207/4، وخاص الخاص ص 86، وجمهرة رسائل العرب 576/2، والرواية في "الخاص والجمهرة": "احكم لهم بآمالهم إلى انقضاء آجالهم"، والمعنى: أجيب سؤالك.

(48) عبد الله بن جعفر الطيار صحابي جليل،ولد بأرض الحبشة لما هاجر أبوه إليها، وهو أول مولود ولد بها من المسلمين، وهو أحد الأمراء في حرب صفين توفي بالمدينة سنة 80هـ، انظر الإصابة ت 4582، وتهذيب ا بن عساكر 325/7، والأعلام 76/4.

(49) أي أن يقضي عنه ذمام نفر من بطانته وخاصته.

(50) العقد الفريد 207/4، وجمهرة رسائل العرب 492/2، والتوقيع من سورة المائدة: آية 26.

(51) هو قائد من الدهاة القساة في العصر الأموي، ولاه يزيد بن معاوية قيادة الجيش الذي أرسله للانتقام من أهل المدينة فغزاها وأسرف فيها قتلاً ونهباً في وقعة الحرة، توفي سنة 63هـ، انظر الإصابة ت 8416هـ، وتاريخ الأمم والملوك 14/7، والأعلام 227/7.

(52) إحدى قرى المدينة، وهي الشرقية، وفي هذه الحرة كانت وقعة الحرة المشهورة في أيام يزيد بن معاوية سنة 63هـ، وأمير الجيش من قبل يزيد هو مسلم بن عقبة المري. معجم البلدان 249/2 ــ 50م.

(53) العقد الفريد 207/4، والجمهرة 492/2. والمرار: جمع مريرة، وهي طاقة الحبل، والأسباب: جمع سبب وهو الحبل وما يتوصل به إلى غيره، والأواضي جمع أضية وهي عروة تربط إلى وتر مدقوق وتشد به الدابة.

4. "القرابَةُ واشِجَةٌ ، والأفعالُ مُتَبايِنَةٌ ، فَخذْ لِرحمِكَ مِنْ فِعْلِك"[54].

وقّعه إلى عبد الرحمن بن زياد ، وهو عامله على خراسان[55].

5. "أَنْتَ أَحَدُ أعضاء ابن عَمِّكَ فاحْرِصْ أَنْ تَكُون كلّها"[56] ، وقعه إلى عبيد الله بن زياد[57].

6. "مَنْ عَرَفْتَ فهو آمن"[58].

وقعه إلى عبد الله بن جعفر[59] عندما كتب عبد الله إلى يزيد يستوهب جماعة من أهل المدينة.

ثالثاً: عبد الملك بن مروان:

1. "جَنِّبْنِي دِماءَ بني عبدِ المُطَلِب ، فليسَ فيها شِفاءٌ من الطَّلَب"[60].

وقعه في كتاب أتاه من الحَجّاج[61] ، يشكو إليه نفراً من بني هاشم ويحرّضه على قتلهم.

2. "إنّ مِنْ يُمْنِ السائسِ أن يأتلِف به المُخْتلِفون ، ومن شُؤمِه أَنْ يَختَلِفَ به المُؤتلِفون"[62].

وقعه على كتاب للحجاج كان يخبره بسوء طاعة أهل العراق ، وما يقاسي منهم ، ويستأذنه في قتل أشرافهم.

3. "بِضَعْفِكَ قَوِي ، وبِخُرقِكَ طَلَع"[63].

وقّعه في كتاب الحَجّاج يخبره بقوة ابن الأشعث[64].

4 ـ فَمَــا بَالُ مَنْ أَسْعَى لأَجْبُرَ عَظْمَهُ حِفاظــاً ويَنْوِي مِنْ سَفاهتِه كَسْرِي(65)؟

[54] العقد الفريد 207/4، والجمهرة 493/2.

[55] خراســان بلاد واسعة أول حددها مما يلي العراق، وآخر حدودها مما يلي الهند وخرستان وسجستان وكرمان، فتحت أكثر هذه البلاد عنوة وصلحاً في أيام عثمان بن عفان بإمارة عبد الله بن عامر عاصمتها مرو، معجم البلدان، 350/2 ـــ 354.

[56] العقد الفريد 207/4، والجمهرة 492/2.

[57] هــو والي العراقين لمعاوية بن أبي سفيان، ولولده يزيد من بعده، عاش مكروهاً عند أهل العراق ومهيناً عند أهل الحجاز، وشر ما صنعه قتله الحسين بن علي، انظر تاريخ الأمم والملوك 166/6، وعيون الأخبار 229/1.

[58] خاص الخاص ص 86. والجمهرة 492/2.

[59] وردت ترجمته قبل صفحات.

[60] العقــد الفــريد 207/4، وخــاص الخاص ص 87، وروايته "جنبني دماء بن عبد المطلب فإن فيها شفاء من الطلب". وانظر الجمهرة 492/2.

[61] أبــو محمد الحجاج بن يوسف الثقفي، والي العراقين لعبد الملك بن مروان، قائد داهية خطيب، ولد ونشأ في الطائف، يضرب به المثل في الظلم والجور، انظر الكامل لابن الأثير 222/4، والبدء والتاريخ 228/6، والأعلام 168/2.

[62] العقد الفريد 207/4، والجمهرة 493/2، يشير بذلك إلى خلل سياسة الحاكم.

[63] العقد الفريد 207/4، الخرق: الحمق، طلع: ظهر وفي الجمهرة 493/2. وبخوفك خبع.

[64] هــو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث، أمير شجاع وهو صاحب الوقائع مع الحجاج، ثار على هذا الأخير سنة 81هــ، انظر الكامل لابن الأثير 192/4، والأعلام 323/3.

[65] العقــد الفريد 207/4، وانظر الجمهرة 494/2، والبيت من الطويل لعامر بن مجنون في حماسه البحتري ص 75، ولابن الذئبة الــثقفي في شــرح شواهد المغني 781/2، ومجالس ثعلب 173/1، ولكنانة بن عبد الثقفي أو للحارث بن وعلة في الحماسة الشجرية 264/1، ولأجرد في الشعر والشعراء 738/2.

وقع هذا البيت في كتاب لابن الأشعث[66].

5. كَـيـفَ يَـرْجُونَ سِقَاطِي بَعْدَمَا شَـمَلَ الـرَّأسَ مَشِـيبٌ وَصَـلَعْ[67]؟

6. "ارفق بهم فإنّه لا يكونُ مَعَ الرِّفقِ ما تَكْرَه، ومع الخُرْقِ ما تُحِبُّ"[68].

هذا التوقيع على كتاب كتبه الحجاج إلى عبد الملك يشكو إليه أهل العراق.

7. "أبْقِ لهم لُحُوماً يَعْقِدُوا بها شُحُوماً"[69].

هذا في كتاب للحجاج يشكو أهل السَّواد.

8. إن كُنْتَ صَادقاً أثَبْنَاكَ، وإن كُنْتَ كَاذِباً عَاقَبْنَاكَ، وإن شِئْتَ أقَلْنَاك"[70].

هذا في كتاب مُتَنَصِّح.

رابعاً: الوليد بن عبد الملك:

1. "لأجْمَعَنَّ المالَ جَمْعَ مَنْ يَعِيْشُ أبداً، ولأُفَرِّقَنَّهُ تَفْرِيقَ مَنْ يَمُوْتُ غَداً"[71].

وَقّع في كتاب الحجاج لما بلغ الحجاج أنه خرق فيما خلّف له عبد الملك، يُنكر ذلك عليه، ويعرِّفه أنه على غير صواب.

2. "قَدْ رَأبَ اللهُ بكَ الداءَ، وأدْوَمَ بِكَ السَّقَاءَ"[72].

وقّعه إلى عمر بن عبد العزيز.

خامساً: سليمان بن عبد الملك:

1. "زَعَـمَ الفَرَزْدَقُ أنْ سَيَقْتُلُ مِرْبَعاً أبْشِـرْ بِطُـولِ سَـلامَةٍ يَـا مِرْبَعُ(73)"

2. ﴿والعاقِبَةُ لِلمتَّقِيْنَ﴾[74].

3. ﴿وإنْ تَصْبِرُوا وتتَّقوا لا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً﴾[75].

---

(66) مرت ترجمته.

(67) العقـد الفـريد 208/4، وانظر الجمهرة 494/2. والبيت لسويد بن أبي كاهل، انظر ديوانه ص 232، والرواية فيها "جَلّل" بدل "شمل". والسقط والسقاط: الخطأ في الحساب والقول والكتاب.

(68) خاص الخاص ص 87. والجمهرة 493/2، والمعنى أنه يطلب منه أن يأخذهم باللين في السياسة. والخرق ضد الرفق.

(69) خاص الخاص ص 87. والجمهرة 493/2.

(70) خاص الخاص ص 87. والجمهرة 493/2.

(71) العقد الفريد 208/4. والجمهرة 494/2.

(72) العقد الفريد 420/8، رأب الصدع: أصلحه، وأوذم: شدَّ.

(73) العقـد الفريد 208/4، والبيت لجرير، انظر ديوانه بشرح الصاوي ص 348، ومربع لقب راوية جرير، وهو وعوعة بن سعيد وكان الفرزدق حلف ليقتله.

(74) العقد الفريد 208/4، والجمهرة 494/2، والتوقيع آية قرآنية، سورة هود آية 49.

هذه التوقيعات الثلاثة كتبها سليمان بن عبد الملك على كتاب قتيبة بن مسلم[76] حين توّعده قتيبة بالخلع.

4. "بالله لا بِمَسْلَمَةَ"[77].

هذا التوقيع في كتاب مَسْلَمَةَ بنِ عبدِ الملكِ الذي كتبه من الصَّائِفة بما كان منه من حُسْنِ الأثرِ في بلاد الروم.

سادساً: عمر بن عبد العزيز:

1. "ابنِهَا بالعَدْلِ، ونَقِّ طُرُقَها من الظُّلم"[78].

وقّعه على كتاب بعض العمال استأذنه في مَرَمَّةِ مدينته.

2. "حَصِّنْهَا ونَفْسَكَ بتَقْوَى الله"[79].

توقيع إلى بعض عماله يستأذنه في أمر مدينته.

3. ﴿ولا أقُولُ للذين تزْدَري أعيُنُكُم لَن يُؤتِيَهُمُ اللهُ خَيْراً﴾[80].

هذا توقيع لرجل ولاه الصَّدقات، وكان دميماً، فعَدِلَ وأحسن.

4. "ارْضَ لهم ما تَرْضَى لِنَفْسِكَ، وخُذْهم بجرائِمِهم بعدَ ذَلِكَ"[81].

هذا التوقيع ردٌّ على صاحبِ العِراقِ الذي أخبره عن سُوءِ طاعةِ أهلِ العراق.

5. "إن آخر آية نزلت: ﴿واتقوا يوماً تُرجعون فيه إلى الله﴾"[82].

وُقِّع إلى عديّ بن أرطاة[83] في أمر عاتبه فيه.

6. ﴿أُولَئِكَ الذين هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[84].

---

[75] العقد الفريد 208/4، والجمهرة 494/2 والتوقيع آية قرآنية، سورة آل عمران/ آية 120.

[76] هـو قتيبة بن مسلم بن عمرو بن الحصين، أمير فاتح، ولي الري في أيام عبد الملك بن مروان وخراسان في أيام ابنه الوليد، وافتتح كثيراً من المدائن، توفي سنة 96هـ، انظر الكامل في التاريخ لابن الأثير 4/5، والأعلام 189/5.

[77] خاص بخاص 87، وفي الجمهرة "ذلك بالله لا بمسلمة"، 495/2 والصائفة: غزوة الروم، فقد كانوا يغزون صيفاً، لما كان البرد والثلج والمعنى: النصر من عند الله.

[78] العقد الفريد 208/4، وانظر الجمهرة 495/2، والمعنى: الحضّ على العدل.

[79] العقد الفريد 208/4، وانظر الجمهرة 495/2، والمعنى: الحضّ على التقوى.

[80] العقد الفريد 208/4، سورة هود الآية 31، وتعني أن المنظر لا يدل على المخبر.

[81] العقد الفريد 208/4، وانظر الجمهرة 495/2، أي لا يجوز أن تكلفهم بما لا تكلف به نفسك، فإن خالفوا فعاقبهم.

[82] العقد الفريد 208/4، وانظر الجمهرة 496/2، والتوقيع مقتبس من سورة البقرة آية 281.

[83] هـو عدي بن أرطاة الغزاوي، أمير من أهل دمشق، وهو من العقلاء الشجعان، ولاه عمر بن عبد العزيز البصرة سنة 99هـ، فاستمر إلى أن قتله معاوية بن يزيد بن المهلب، انظر الكامل للمبرد 149/2، والأعلام 219/5.

كتبه أسْفَل كتابِ عاملِهِ على الكوفة ، وكان كتب إليه أنه فَعَلَ في أمرٍ كما فعل عُمَرُ بنُ الخطّابِ.

7. "اللهُ أعلمُ أنك لست أول خليفة تموت"[85].

هذا من عمر بن عبد العزيز إلى الوليد بن عبد الملك ، وكان عمر عامله على المدينة المنورة[86].

8. "لا تطلبْ طاعةَ مَنْ خَذَلَ علياً ، وكَانَ إماماً مَرْضِياً"[87].

كتب هذا التوقيع على كتاب عَدِي بن أرطاةَ يخبُره بِسُوءِ طاعةِ أهل الكوفة.

9. "كُنْ من المَوْتِ على حَذَر"[88].

وقع على رسالة عامله بالمدينة ، وسأله أن يعطيه موضعاً يَبْنِيهِ.

10. "العَدْلُ إمَامُك"[89].

وقّعه على قصة متظلم.

11. "تُبْ تُطْلَق"[90].

وقعه في رُقعة محبوس.

12. "كتابُ الله بَيْنِي وبَيْنَك"[91].

وقعه في رقعة رجلٍ قَتَل.

13. "لو ذكرتَ الموتَ شَغَلَكَ عن نَصِيحَتِكَ"[92].

وقعه في رقعة مُتَنصِح.

14. "أنتُما في الحقِّ سيَّان"[93].

وقعه في رقعة رجل شكا أهل بيته. (أي بيت عمر بن عبد العزيز).

15. "الحقُّ حَبَسَه"[94].

---

[84] العقد الفريد 206/4، وانظر الجمهرة 496/2، يراجع القرآن بتفسير القرآن سورة الأنعام آية 90.

[85] العقد الفريد 209/4، وفي الجمهرة "الله أعلم أنك أول خليفة تموت" 496/2.

[86] المقصود مدينة الرسول عليه الصلاة والسلام، المدينة المنورة.

[87] العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 496/2.

[88] العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 496/2.

[89] العقد الفريد 209/4. وانظر الجمهرة 495/2.

[90] العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 495/2.

[91] العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 496/2.

[92] العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 496/2. أي أن الخير في أن تنصح نفسك.

[93] العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 496/2.

وقعه في رقعة امرأة حُبِسَ زَوْجُها.

16. "إن لَمْ أُنْصِفْكَ منه فأنا ظَلَمْتُكَ"[95].

وقّعه في رقعة رجل تَظلَّمَ من ابنه.

17. "حَصِّنها بالعَدْلِ والسَّلامَ"[96].

وقعه على كتاب عامل حمص إليه، يخبره أنها احتاجت إلى حِصْنٍ.

18. ووقع إلى عامل من عماله:

"قد كَثُرَ شاكُوكَ، وقَلَّ شاكِرُوكَ، فإمَّا عَدَلْتَ، وإمَّا اعتزلْتَ، والسَّلام"[97].

سابعاً: يزيد بن عبد الملك:

1. "لا يغرَّنكَ حُسْنُ رَأْيٍ فإنَّما تُفْسِدهُ عَثْرَةٌ"[98]، وقّعه إلى صاحب خُرَاسَان[99].

2. "عثرت فاستقِل"[100] وقّعه إلى والي المدينة.

3. ﴿سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾[101] توقيع في قِصة مُتَظَلِّم.

4. "مَا كَانَ عَلَيْكَ لو صَفَحْتَ عنه، واستوصَلْتَنِي"[102] هذا في قصة متظلم. شكا بعض أهل بيته.

ثامناً: هشام بن عبد الملك:

1. "أتاكَ الغَوْثُ إنْ كُنْتَ صادِقاً، وحلَّ بكَ النَّكال إنْ كُنْتَ كاذِباً فتقدَّمْ أو تأخَّرْ"[103]، وقّعه في قصة متظلم.

2. "إن صَحَّ ما ادَّعيْتم عليه عزلْنَاهُ وعَاقَبْنَاه"[104]، في قصة قوم شكَوْا أميرهم.

---

(94) العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 496/2.

(95) العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 496/2

(96) خاص الخاص ص 87، وانظر الجمهرة 496/2.

(97) مروج الذهب 186/3، وقد نسب هذا التوقيع لجعفر بن يحيى البرمكي في شذرات الذهب ص 311. ونسب للمنصور في الخاص ص 88، ونسب للمأمون في البرهان في وجوه البيان ص 203، وفي الجمهرة 495/2، وفي العقد الفريد 219/4.

(98) العقد الفريد 209/4، وفي الجمهرة 497/2: "لا تترك حسن رأي".

(99) ولاة خراسان في عهد يزيد: عبد الرحمن بن نعيم الغامدي، وسعيد بن عبد العزيز، ومسلم بن سعيد الكلابي، انظر تاريخ اليعقوبي 46/3، وتاريخ ابن خياط 341/1.

(100) العقد الفريد 209/4، وفي الجمهرة 497/2.

(101) العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة، والتوقيع من سورة الشعراء/144.

(102) العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 497/2، واستوصلتني: طلبت بذلك صلتي.

(103) العقد الفريد 209/4، وانظر خاص الخاص ص 87، والرواية فيه "أتاك الغوث إن صدقت، وحاءك النكال إن كذبت". وانظر الجمهرة 497/2.

3. "أحذر لَيَالِيَ البَيَاتِ"[105]، وجهه إلى صاحب خراسان حين أمره بمحاربة الترك.

4. "احفظْ فِيهِم رسُولَ اللهِ ﷺ، وَهَبْهُم لَهُ"[106]، وقّعه في كتاب وصله من صاحب المدينة المنورة يُخْبِرُه بوثوب أبناء الأنصار.

5. "نَزَلَ بِحَدِّكَ الكتابُ"[107]، وقعه في رُقْعَة محبوس لزمَه الحدُّ.

6. "لِعِيَالِكَ في بَيْتِ مَالِ المسلمينَ سَهْمٌ، ولَكَ بِحُرْمَتِكَ مِنَّا مِثْلاهُ"[108] وقّعه في قصة رجل شكا إليه الحاجة وكثرةَ العيال، وذكر أن له حُرْمَةً.

7. "ضَعْ سَيْفَكَ في كِلابِ النَّارِ، وتَقَرَّبْ إلى اللهِ بِقَتْلِ الكُفَّارِ"[109]. وقعه إلى عامله على العراق في أمر الخوارج.

8. "لَتُفَوِّضَنَّكُم فإني خَصْمٌ دُونَكُم"[110]، وقعه في تَظلم جَماعةٍ يشكون تعدِّي عاملهم عليهم.

9. "مُرْهُمْ بالاستغفار"[111]، وقعه على كتاب عامله يخبره فيه بقلة الأمطار في بلده.

10. "خَفِ اللهَ وإِمَامَكَ، فإنَّه يأخُذُكَ عندَ أوَّلِ زَلَّةٍ"[112]. وجهه إلى سهيل بن سيَّار.

تاسعاً: يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان:

1. إلى مروان بن محمد "أرَاكَ تُقَدِمُ رَجُلاً وتُؤخِرُ أُخرَى، فإذا أتاكَ كتابي هذا فاعتمد على أيِّهما شئتَ"[113].

2. وإلى صاحب خراسان في المسودة: "نجم أمرٌ أنت عنه نائِم، وما أراكَ منه أو منِّي بِسَالِمٍ"[114].

---

(104) العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 497/2.

(105) العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 497/2، أي أحذر مما يبيته لك العدو من كمائن في الليالي التي ينام فيها الجيش في أرض العدو.

(106) العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 497/2، وانظر تاريخ الأدب العربي بيومي 174/3.

(107) العقد الفريد 209/4، وانظر الجمهرة 497/2،، أي لا تقتل أحداً منهم لأنهم نصروا رسول الله.

(108) العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2،

(109) العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2،

(110) العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2. وفيه: "لتفوّضنّكم في خصمكم دونكم".

(111) العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2.

(112) العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2.

(113) العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2، وانظر البرهان في وجوه البيان ص 200، والرواية فيه: من عبد الله أمير المؤمنين يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد،أما بعد فمالي أراك... إلخ" واختتمه بـ "والسلام"، ومروان بن محمد هو آخر خلفاء بني أمية، بويع سنة 127هـ، وكان مقتله ببوصير من صعيد مصر سنة 132هـ، انظر الكامل لابن الأثير 119/5، والأعلام 208/7، والتوقيع كناية عن التردد.

(114) العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2.

عاشراً: مروان بن محمد:

1. "تَحوُّلُ الظَّاهِرِ يَدُلُّ على ضَعْفِ الباطِنِ، واللهُ المُستَعانُ"[115].

كتبه إلى نَصْرِ بن سيَّار[116] في أَمْرِ أبِي مسْلمٍ"[117].

2. "الأَمْرُ مُضْطَرِب وأَنْتَ نائمٌ وأَنَا ساهِرٌ"[118].

وقَّعه إلى ابن هُبَيْرَة[119] أمير خُراسان.

3. "كن من بَيَات المارقة عَلَى حَذَر"[120].

وَقَّعه إلى حَوْثَرَة بن سُهَيْل[121] حينَ وجَّهه إلى قَحْطَبَه[122].

4. "هَذَا واللهِ الإدبارُ، وإلاَّ فَمَنْ رأى مَيِّتاً هَزَمَ حَيّاً"[123]، وقعه حين أتاه خبر غرق قحطبة، وانهزام ابن هبيرة.

5. "الحَاضِرُ يَرَى مَا لاَ يَرَى الغَائِبُ، فاحسِمِ الثُّؤْلُولَ"[124].

وقعه في جواب أبيات نصر بن سيّار إذ كتب إليه[125]:

أَرَى خَلَلَ الرَّمَادِ وَمِيضَ جَمْرٍ ... وَيُوْشِكُ أَن يَكُونَ لَهُ ضِرَامُ

---

(115) العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 498/2، وفيها: "نجوم الظاهر".

(116) هو نصر بن سيار بن رافع الكناني، أمير من الدهاة الشجعان، ولي أمر خراسان في عهد هشام بن عبد الملك، كانت وفاته سنة 131هـ، انظر الكامل لابن الأثير 148/5، والأعلام 23/8.

(117) هو عبد الرحمن بن مسلم، أحد مؤسسي الدولة العباسية، خطب باسم السفاح بعد أن مهد الطريق لوصول العباسيين إلى الخلافة، قتله المنصور خوفاً على ملكه، انظر الكامل لابن الأثير 175/5، والأعلام 337/3.

(118) العقد الفريد 210/2، وانظر الجمهرة 499/2.

(119) هو عمر بن هبيرة بن سعد الفزاري، ولّاه عمر بن عبد العزيز الجزيرة، واستمر عليها إلى خلافة يزيد بن عبد الملك، فولاه إمارة العراق وخراسان ثم عزله هشام بن عبد الملك، توفي 11 هـ الإعلام.

(120) العقد الفريد 210/4، وانظر الجمهرة 410/2.

(121) هو حوثرة بن سهيل الباهلي، قائد ولي مصر في عهد بني مروان، أصله من قزوين، قتله السفاح العباسي سنة 132هـ، انظر الكامل لابن الأثير 166/5، والأعلام 288/2.

(122) هو بن شبيب الطائي، قائد شجاع من ذوي الرأي، صحب أبا مسلم الخراساني وناصره، في إقامة الدعوة العباسية بخراسان، غرق في الفرات أثر وقعت له مع ابن هبيرة، انظر الكامل لابن الأثير 151/5، وتاريخ الطبري 117/9، والأعلام 191/5.

(123) العقد الفريد 210/4، وانظر خاص الخاص ص 87، والرواية فيه "سمع" بدل "رأى"، ويستغرب مروان هنا كيف أن الذي مات غرقاً ينتصر جيشه، وفي الجمهرة 499/2: "فمن سمع بميّت هزم حياً".

(124) العقد الفريد 210/4، وخاص الخاص ص 87، والرواية فيه "احسم ذلك التزلزل من جهتك". وانظر الجمهرة 499/2.

(125) البيت من الوافر، وهو لأبي مريم في لسان العرب 355/12، (ضرم)، ولنصر بن سيار في أساس البلاغة (ضرم)، وبلا نسبة في تهذيب اللغة 13/12.

6- "يَداكَ أوْكتا وَفُوكَ نَفَخَ"[126].

وقّعه إلى نصر بن سيار عندما أبلغه أن "الثُؤلولُ قد امتَدّتْ أغْصَانُه، وعظُمتْ نِكايَتُه"[127].

توقيعات الولاة والقادة في عصر بني أمية

أولاً: زياد بن أبيه:

1. "قد كنت على الدُّعار، وإخَالُكَ دَاعراً"[128]، وقّعه إلى بعض عُمّالِه.

2. "هو بَيْنَ أبَوَيهِ"[129].

وقّعه في كتاب أتاه من عائشة توصيه برجل.

3. "اشترِ بَعضَ دَيْنك ببعضٍ وإلاّ ذَهَبَ كلُّه".

كتبه إلى صاحب خراسان في أمر خالفه فيه.

4. "أمِط[130] الحُدُودَ عن ذَوِي المُرُوءات"[131]. وقّعه إلى عامله بالكوفة.

5. "أنَا مَعَك"[132].

في قصة متظلم.

6. "مَنْ أمالَهُ الباطِلُ قَوَّمَه الحَقُّ"[133].

في قصة قوم رفعوا على عامل رفيعةً[134].

7. "لك المُواسَاةُ"[135].

في قصة مستمنح.

---

[126] العقد الفريد 210/4، والمعنى: أن رجلاً كان في جزيرة، فأراد أن يعبر على زقّ لم يحسن إحكامه حتى إذا توسط البحر خرجت منه الريح، فلما أشرف على الغرق استغاث بآخر، فقال له هذا المثل، انظر مجمع الأمثال 414/2.

[127] الثؤلول هو بثر صغير صلب مستدير، يظهر على الجلد كالحمصة أو دونها، الجمع ثآليل، لسان العرب: مادة ثأل.

[128] العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 500/2، وفيه: "الذعار"، وتعني الخوف، والمعنى: قد كنت على المفسدين فإذا بك منهم.

[129] العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 500/2، والمعنى كناية عن الرعاية.

[130] العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 500/2. أمط: أبعد.

[131] العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 500/2.

[132] العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 500/2.

[133] العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 500/2

[134] رفيعة: مظلمة.

[135] العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

8. "النِّساء تُحاربُهمْ دُونَك"[136].

كتبه إلى عامله في خَوارِجَ خَرجُوا في البصرة.

9. "القَطْعُ جَزَاؤكَ"[137].

في قصة سارق.

10. "حُكْمُه إلى الله"[138].

في قصة امرأةٍ حُبِسَ زَوْجُها.

11. "تُنْقَبُ ظُهُورُهُم"[139].

في قصة قوم نقبوا.

12. "يُدْفَن حيّاً في قَبْرِه"[140].

في قصة نبّاش.

13. "الحَقُّ يَسَعُكَ"[141].

في قصة متظلم.

14. "مَهْلاً فَقَدْ أَبْلَغْتَ أَسْمَاعِي"[142].

في قصةُ مُتَنصِّح.

15. "كُفِيتَ"[143].

في قصة متظلم.

16. "رُبما كانَ عُقُوقُ الولدِ مِنْ سُوءِ تَأْدِيبِ الوالدِ"[144].

---

(136) العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

(137) العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

(138) العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

(139) العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

(140) العقد الفريد 217/4، والنّباش: من النبش، وهو إبراز المستور، وكشف الشيء عن الشيء، ويريد هنا: من يسطو على أكفان الموتى.

(141) العقد الفريد 217/4، وانظر الجمهرة 501/2.

(142) العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 502/2، أي بلغتني نصيحتك. والتوقيع عجز بيت لأبي قيس بن الأسلت، صدره: "قالت ولم تقصد لقيل الخنى"، انظر ديوانه ص 78. وأسماعي بالفتح جمع سمع، وعبر به عن المثنى مبالغة.

(143) العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 502/2. أي أنقذناك منه.

(144) العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 502/2.

في قصة رجل شكا إليه عُقُوقَ ابنه.

17. "لَكَ فِي مَالِ اللهِ نَصِيبٌ أنتَ آخِذُهُ"[145].

في قصة رجل شكا الحاجة.

18. ﴿وَالجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾[146].

في قصة رجل جارح.

19. "التَائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لا ذَنْبَ لَهُ"[147]

في قصة محبوس.

20. لا نَعْرِض فيما تَفَرَّد الله بِهِ"[148].

في قِصةِ قَوْمٍ شكَوا غَرَقَ ضِيَاعهم.

21. "لا حُكْمَ فِيمَا اسْتَأْثَرَ اللهُ بِهِ"[149].

في قصة قوم اشتكوا اجْتِيَاحَ الجرادِ لِزُرُوعِهِم.

ثانياً: الحجاج بن يوسف الثقفي:

1 ـ "إذا أَزِفَ خَرَاجُكَ فانْظُرْ لِرعيَّتِكَ في مَصَالِحِها، فَبَيْتُ المَالِ أَشدُّ اضطلاعاً بذلك من الأَرْمَلَةِ واليتيم وذي العَيْلَةِ"[150].

وقعه في كتاب أتَاه في قُتَيْبَة بن مُسْلِم يشكو كَثْرَةَ الجرادِ وذَهابَ الغلات، ومَا حلَّ بالناس من القَحْطِ.

2 ـ "لا تُخَاطِرْ بالمسلمينَ حتَّى تَعْرِفَ مَوضعَ قَدمِكَ، ومَرْمَى سِهَامِكَ"[151].

وقّع فيه على كتاب قُتَيْبَة إليه أنَّه على عُبُورِ النَهْرِ ومُحَارَبَة التُرْك.

3 ـ "ما ظَنُّكَ بقومٍ قَتلوا مَنْ كانوا يَعبدُونَه"[152].

---

[145] العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 502/2.

[146] العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 502/2. والتوقيع من سورة المائدة آية 45. أي أن الجارح يعاقب.

[147] العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 50/2. والتوقيع حديث نبوي شريف، انظر الجامع الصغير للسيوطي ص 121.

[148] العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 502/2، وفيها: "لا تعرّض في"، أي: لا اعتراض على قضاء الله وقدره.

[149] العقد الفريد، 217/4، وانظر الجمهرة 502/2.

[150] العقد الفريد، 218/4، وانظر الجمهرة 502/2. أزف: قلّ، والاضطلاع: القوة، والعلية: الفقر، أي إذا حان وقت الخراج وقلّ، فانظر قبل كل شيء إلى مصلحة بيت المال، لأنه يرعى الناس جميعاً.

[151] العقد الفريد، 218/4، وثمة إشارة للتوقيع في الجمهرة 503/2، والمعنى: احكم الخطة لئلا تجازف بأرواح المسلمين.

وقع على كتاب صاحب الكوفة يُخبِرُه بسوء طاعتهم وما يقاسي من مداراتهم.

4. ﴿ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾[153].

في قصة محبوس ذكروا أنه تاب.

5. "خُذْ عسكرك بِتِلاوَةِ القُرآن، فإنَّهُ أَمْنَعُ مِنْ حُصُونك"[154].

وقعه إلى قتيبة.

6. "إيَّاكَ والملاهِيَ حتى تَسْتَنْظِفَ خَرَاجَك"[155].

في توقيع إلى بعض عماله.

7. "ما رَكِبَ يَهُودِيٌّ قَبلكَ مِنْبَراً"[156].

في توقيع إلى ابن أخيه.

8. أنت أبو عبيدة[157] هذا القَرْن"[158].

في توقيع إلى يزيد بن أبي مسلم[159].

ثالثاً: سعيد بن العاص:

1. ﴿كَلاَّ إِنَّ الإنْسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾[160]، رداً على كتاب زياد إليه (سعيد بن العاص).

رابعاً: عبد الله بن علي:

1. "الحَقُّ لَنا في دَمِكَ وعلينا في حُرَمِكَ"[161]، وقّعه في كتاب إلى مروان، لما أيس مروان من أمره يوصيه بالحُرم[162].

---

(152) العقد الفريد، 218/4 وانظر الجمهرة 503/2، لعله يشير إلى الإمام علي أو يريد الحسين الذي قتل في كربلاء على مقربة من الكوفة.

(153) العقد الفريد، 218/4 وانظر الجمهرة 503/2، والتوقيع مقتبس من سورة التوبة آية 91.

(154) العقد الفريد، 218/4 وانظر الجمهرة 503/2، وفيها: "خذ أهل عسكرك".

(155) العقد الفريد، 218/4 وانظر الجمهرة 503/2، استنظف الوالي ما عليه من خراج: استوفاه، واستنظف الشيء: أخذه.

(156) العقد الفريد، 218/4 وانظر الجمهرة 503/2.

(157) أبو عبيدة: عامر بن عبد الله الجراح، الأمير: القائد، فاتح الشام سماه النبي أمين هذه الأمة، الأعلام 21/4.

(158) العقد الفريد، 218/4 وانظر الجمهرة 503/2. ولعل الحجاج شبه يزيد بن أبي مسلم بأبي عبيدة الجراح، لأنه يوافقه في أشياء هي: أحد دهاة العصر الأموي، وكانت فيه كفاية فقدمه الحجاج، وجعله كاتباه، ثم ولاّه الخراج بالعراق، وصار في عهد الوليد بن يزيد أميراً على الخراج.

(159) يزيد بن أبي مسلم: أخ الحجاج من الرضاعة، استكتبه الحجاج، ثم تولى الخراج بالعراق، وولاه يزيد بن عبد الملك إفريقية، فأراد أن يسير فيهم سيرة الحجاج من العراق، فائتمروا به، وقتلوه سنة 102هـ، الأعلام 182/8.

(160) الثعالبي، خاص الخاص، ص 86، وانظر الجمهرة 492/2، والتوقيع مقتبس من سورة العلق آية 6.

الفهارس

أولاً: الآيات القرآنية:

1 - ﴿فإنَّ الأرضَ للهِ يورثُها مَنْ يشاءُ من عبادِهِ والعاقبة للمتقين﴾. الأعراف آية 128.

2 - ﴿فإن عصوك فقل إني بريءٌ مما تعملون﴾. الشعراء آية 216.

3 - ﴿وإن تصبروا وتتّقوا لا يضرّكم كيدهم شيئاً﴾. آل عمران آية 120.

4 - ﴿العاقبة للمتقين﴾. هود: 49.

5 - ﴿ولا أقول للذي تزدري أعنيكم لن يؤتيهم الله خيراً﴾. هود آية 31.

6 - ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله﴾. البقرة آية 281.

7 - ﴿سيعلم الذين ظلموا أيَّ منقلب ينقلبون﴾. الشعراء آية 144.

8 - ﴿والجروح قصاص﴾. المائدة آية 45.

9 - ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾. التوبة آية 91.

10 - ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أنْ رآه استغنى﴾. العلق آية 6.

ثانياً: الأحاديث الشريفة:

1 - "التائب من الذنب كمن لا ذنب له".

ثالثاً: الأمثال:

1 - "في بيته يُؤتَى الحَكَم".

2 - رأي الشيخ خير من مشهد الغلام".

3 - من لك بأخيك كله".

4 - "عش رجباً ترى عجباً".

5 - "يداك أوكتا وفوك نفخ".

6 - لا يغرنّك حسن رأي فإنما تفسده عثرة".

---

(161) الثعالبي، خاص الخاص، ص 87، وانظر الجمهرة 500/2.

(162) عبد الله بن علي بن عبد الله بن العباس الهاشمي، أمير وهو الذي هزم مروان بن محمد بالزاب وتبعه إلى دمشق وفتحها، ظل أميراً على الشام مدة خلافة السفاح، إلا أنه حبس في عهد المنصور، فوقع عليه البيت الذي حبس فيه فقتله، الأعلام 104/4، ط 1، 1984.

7 ـ "أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى .

رابعاً: الشواهد الشعرية:

1 ـ فما بالُ مَن أسعى لأجبرَ عظمَهُ حفاظاً وينوي من سفاهته كسري

البحر من الطويل ، والبيت لعامر بن مجنون أو لابن الذئبة الثقفي أو لكنانة بن عبد الثقفي أو للحارث بن وعلة أو للأجرد.

2 ـ كيف يرجون سقاطي بعدما شملَ الرأسَ مشيبٌ وصلعْ

البحر من الرمل ، والبيت لسويد بن أبي كامل.

3 ـ زعم الفرزدق أنْ سيقتل مربعاً أبشر بطول سلامة يا مربعُ

البحر من الكامل ، والبيت لجرير.

4 ـ أرى خلل الرماد وميض جمر ويوشك أن يكون له ضرامُ

البحر من الرمل ، والبيت لأبي مريم ، أو لنصر بن سيار.

5 ـ مهلاً فقد أبلغت أسماعي.

القائل قيس بن الأسلت.

المصادر والمراجع:

1 ـ أساس البلاغة، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق عبد الرحيم محمود. دار المعرفة، بيروت،1982م.

2 ـ الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، طبع بمصر سنة 1939.

3 ـ الأعلام، لخير الدين الزركلي، الطبعات الثالثة والرابعة والخامسة، دار العلم للملايين، بيروت.

4 ـ البدء والتاريخ المنسوب لأحمد بن سهل البلخي، طبع في شالون 1916.

5 ـ البرهان في وجوه البيان، مطبعة العاني، بغداد 1976.

6 ـ تاج العروس، محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية، مصر 1306هـ.

7 ـ تاريخ الأدب العربي، السباعي بيومي، مكتبة الأنجلو المصرية 1958م.

8 ـ تاريخ الأمم والملوك، لابن جرير الطبري، طبع في مصر، بمطبعة الاستقامة 1939م.

9 ـ تاريخ خليفة بن خياط البصري، مط الآداب، النجف 1967.

10 ـ تاريخ اليعقوبي، لأبي يعقوب أحمد بن إسحاق اليعقوبي، مط العربي، النجف 1358هـ.

11 ـ تهذيب تاريخ ابن عساكر لعبد القادر بدران، دمشق 1351.

12 ـ تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد الأزهري تحقيق عبد السلام هارون، مراجعة محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط 1، 1964م.

13 ــ جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت، ط 2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1971.
14 ــ حماسة البحتري، ضبطه لويس شيخو، لاط، لات.
15 ــ الحماسة الشجرية، لهبة الله بن علي، تحقيق عبد المعين ملوحي، وأسماء الحمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط 1، 1970م.
16 ــ خاص الخاص للثعالبي، بيروت 1966م.
17 ــ الخراج وصنعة الكتاب، لقدامة بن جعفر، المكتبة المركزية، بغداد رقم 5907.
18 ــ خريدة القصر وجريدة العصر، للعماد الأصبهاني الكاتب، مط الحكومة، بغداد 1973.
19 ــ ديوان جرير، نشر إسماعيل الصاوي ــ القاهرة 1353هـ.
20 ــ ديوان سويد بن أبي كاهل، جمع وتحقيق شاكر العاشور، مراجعة محمد جبار، ساعدت وزارة الإعلام العراقية على نشره، بغداد 1972م.
21 ــ ديوان أبي قيس بن الأسلت الأوسي الجاهلي، دراسة وجمع وتحقيق حسن محمد باجودة، دار التراث، القاهرة، لا طبعة، لا تاريخ.
22 ــ سمط اللآلي في شرح أمالي القالي وذيل اللآلي، لأبي عبيد البكري، تحقيق عبد العزيز الميمي، ط 2، دار الحديث، بيروت 1984.
23 ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة القدسي، القاهرة 1350هـ.
24 ــ شرح شواهد المغني، لعبد الرحمن بن الكمال السيوطي، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، لاط ــ لات.
25 ــ الشعر والشعراء، لابن قتيبة الدينوري، تحقيق أحمد محمد شاكر، لا ناشر، ط 3، 1977م.
26 ــ صبح الأعشى، للقلقشندي، القاهرة، وزارة الإرشاد القومي، 1963.
27 ــ طبعات ابن سعد الكبرى، طبع في لندن 1321هـ.
28 ــ العقد الفريد، لابن عبد ربه الأندلسي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1967م.
29 ــ عيون الأخبار لابن قتيبة الدنيوري، مط 1 ماتوسيان بروض الفرج 1963م.
30 ــ الكامل في التاريخ لابن الأثير، دار صادر ــ بيروت 1965م.
31 ــ الكتابة الفنية في مشرق الدولة الإسلامية في القرن الثالث الهجري، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت ــ 1978.
32 ــ لسان العرب، جمال الدين ابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت.
33 ــ مجالس ثعلب، أحمد بن يحيى ثعلب، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف،مصر، ط 5 ــ 1987م.
34 ــ مجمع الأمثال، لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1987.
35 ــ مروج الذهب للمسعودي، دار الأندلس، بيروت، دون تاريخ.
36 ــ معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان 1979م.
37 ــ معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي القاهرة 1371هـ.
38 ــ نهاية الأرب في فنون الأدب، لشهاب الدين النويري، مطابع كورستان توماس، القاهرة، د. ت، نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية.

الخطابة السياسية في العصر العباسي الأول

د. قحطان صالح الفلاح[1]

"وممّا يُعرف أيضاً من الخطابة والكتابة أنّهما مختصّتان بأمر الدّين والسّلطان، وعليهما مدارُ الدّار"[2]

أبو هلال العسكري

بلغت الخطابة عامّة، والسّياسيّة منها على وجه الخصوص، عصرها الذّهبي في العصر الأموي؛ إثر الأحداث السّياسية التي عاشتها الدولة الأموية، والتي كانت إرهاصاتها بدأت منذ أواخر العصر الراشدي، واختلاف المسلمين على الإمامة. وقد ظلّت الخطابة السياسية مزدهرة، إبّان العصر العباسي الأول، وخاصةً في بدايته، في مرحلة توطيد أركان الدولة، وبيان شرعيّة الخلافة؛ إذ إنّ الخطابة مرتبطة بالخطابين الديني والسياسي، اللازمين لسياسة العباد وتعمير البلاد.

أولاً ـ تمهيد (في الخطابة والخطباء)

تُعَرَّف الخطابة بأنّها: "فنُّ مشافهة الجمهور وإقناعه واستمالته"[3].فالأصل فيها ـ إذن ـ المخاطبة أو المشافهة؛ ابتغاء التأثير في المتلقي وإستمالته. وإذا كان ثمّة أنواع أخرى من الخطاب الاحتجاجي، تندرج تحت الخطابة بمفهومها العامّ؛ من حيث المشافهة، والأداء الفردي، والتلقّي الجمعي، كالمفاخرات والمحاورات والمناظرات، إلا أنّ لها سماتٍ فنيّة، وخصائص أسلوبية فارقة، تجعل كلاً منها فناً قائماً بذاته.

(1) أستاذ جامعي.
(2) كتاب الصناعتين، للعسكري، ص 142.
(3) فنّ الخطابة، أحمد محمد الحوفي، ص 5.

وتُعَدُّ الخطابة من أقرب الأنواع الأدبية إلى الشعر؛ لاعتمادها على إثارة العاطفة، وإذكاء الشعور، وخِصب الخيال والتصوير، وإن اختلفت عنه في الشكل. والخطيب - في الغالب - أقرب إلى صوت العقل والفكر، من الشاعر الذي هو صوت الوجدان في المقام الأوّل. والأصل أن يكون الخطيب مفكّراً، غزير المعاني، قويّ الأدلّة، قادراً على الإقناع والإمتاع، في آن معاً.

وقد عَرَفَ العرب فنّ الخطابة منذ القديم، وتوسّلوا به في أمْنهم وحربهم، ورخائهم وجَدْبهم، ومُنافراتهم ومُفاخراتهم، وشتّى مواقفهم وقضاياهم، التي تستدعي مخاطبة الآخر واستمالته. وكان لها في جاهليّتهم شأنٌ عظيم، ومقامٌ كريم؛ إذ فاقت منزلة الخطيب عندهم - في بعض الأحيان - منزلة الشاعر؛ يقول أبو عمرو بن العلاء (ت نحو 154 هـ): "كان الشاعر في الجاهلية يُقَدَّم على الخطيب؛ لفرط حاجتهم إلى الشعر، الذي يُقَيِّدُ مآثرهم، ويُفَخِّم شأنهم، ويُهوِّل على عدوهم، ومَن غزاهم، ويُهَيِّبُ من فرسانهم، ويُخَوِّف من كثرة عددهم، ويهابهم شاعر غيرهم، فيراقب شاعرهم. فلمّا كثُر الشعر والشعراء، واتخذوا الشعر مَكْسَبة، ورحلوا إلى السُّوقة، وتسرّعوا إلى أعراض النّاس، صار الخطيبُ عندهم فوق الشاعر"[4] وذلك لارتباط الخطابة بعِلْية القوم وسادة القبيلة، فأضحت آنذاك من علائم السّؤدد والشرف، ودلائل النّجابة والحِكمة، وارتبطت بالقضايا الكبرى للقبيلة في السّلم والحرب، فكانت - في الأعمّ الأغلب - من عمل السّاسة والسّادة، في حين كان الشعر - في الغالب - من عمل الدّعاة والأتباع.

وقد بلغت الخطابة عموماً، والسّياسيّة منها على وجه الخصوص، ذروة ازدهارها في العصر الأموي؛ العصر الذهبي للخطابة العربية، إثر الأحداث السّياسية التي عاشتها الدولة الأموية، والتي كانت إرهاصاتها بدأت منذ أواخر العصر الراشدي، واختلاف المسلمين على الإمامة، فبرزت الأحزاب السّياسية والدّينية، والحركات الفكرية والمذهبية، كالخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية والجبرية وسواهم. وكلّ أولئك اتّخذ الخطاب وسيلة ناجعة لنقد الآخر، وبيان آرائه السّياسية، ونظريّته الحزبية والفكرية، واستمالة النّاس إلى اعتناق مبادئه وأفكاره.

أمّا في العصر العباسيّ الأوّل، فقد أدّت الخطابة دوراً مميزاً في الصّراع السّياسي، وإدارة الحُكْم. ومن المسلّم به أن الخطابة لم تشغل الحيّز الفكري الذي شغلته في عصرها الذّهبي، إبّان حُكم الأمويين، ولكنها أيضاً لم تضعف بالصورة التي خُيّلت إلى بعض الدارسين، وخاصّة في مطالع العصر؛ إذ لا يُعقل أن يُسَاير الأدب العصر السّياسيّ مسايرة تامّة، حَذْوَ القُذّة بالقُذّة. وإنْ كانت الخطابة أقرب الفنون الأدبية إلى روح العصر المعيش، وما يسوده من اتجاهات ومذاهب وتيّارات، يتسلهمها الخطباء، وينفعلون بها؛ ولاسيما أنّ جُلّ الخطباء هم ولاة الأمر، أو مَن يمثّلهم. والعصر العباسيّ الأوّل يُعَدُّ - من بعض الوجوه -

[4] البيان والتبيين، 1/24.

امتداداً للعصر الأموي ؛ إذ لم يَخْلُ من الفتن والثورات وعدم الاستقرار السّياسيّ، الذي يُعَدُّ مرتعاً خصيباً لازدهار الخطابة السياسيّة على وجه الخصوص.

وقد سَلِمت لنا خطبٌ عديدة لهذا العصر من غوائل الدّهر، مبثوثة في أطواء كتب الأدب والتاريخ. والكثيرُ منها ذو مضامين سياسيّة، ومنها ما يمسّ السّياسة مسّاً رفيقاً، كبعض الخُطب الدّينية والحَفْلية. وما وصل إلينا من الخُطب السّياسية يمكن أن يُقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ أوّلها : الخُطَب الرسمية، التي قالها الخلفاء، ومَن يمثّلهم من الولاة والأتباع، متحدّثين عن سياستهم العامّة في الحُكم، ومنهجهم المتّبع في إدارة الدّولة. وثانيهما : الخُطَب الحزبيّة، وهي الخُطَب التي قيلت في ميدان الصّراع السياسي (والإيديولوجي)، بين أرباب الأحزاب السّياسية الدّينية، وتنحصر في هذا العصر بين العباسيين وآل عليّ، إذ ضَعُفَ أمر الخوارج، واقتصر خطابهم الدّيني والسّياسي على بضع رسائل، وكذلك من الخُطَب الحزبيّة خُطَب الفتن والثورات العسكرية ؛ كما في فتنة الأمين والمأمون. وثالثها : الخُطَب الحربيّة، التي يستنفر فيها الخطباء الجنود، ويبثون فيهم روح العزيمة والحماسة ؛ كما في معارك نشوء الدّولة العباسية. إلا أن التقسيم على هذا النّحو في هذا العصر لا يَسْلم من حَيْف ؛ إذ إنّ التداخل بين الموضوعات كبير، فعندما يتحدّث الخليفة عن سياسته يعرِض في الوقت ذاته بخصومه في العقيدة السّياسية، والمذهب الفكري، ذاكراً في بعض الأحيان حججه وآراءه، بل وحجج الخصم أيضاً، وكأنّه في مَعْرِض حِجَاج وجدل. لذا آثرت الحديث عن الخطابة السّياسية في هذا العصر دون هذا التقسيم، مع مراعاة الترتيب الزمني للخلفاء.

ولعلّ أشهر خطباء السياسة في هذا العصر كانوا من بني هاشم، الذين كان لهم باعٌ مديد في الخطابة واللّسن والفصاحة، منذ رسول الله ﷺ ؛ إمام البلغاء وسيّد الخطباء، السَّلَفُ والخَلَفُ في ذلك سواء، "سُئِل سعيد بن المسيّب : من أبلغُ النّاس؟ فقال : رسولُ الله ﷺ. فقال السّائل : إنّما أعني مَنْ دونه. فقال : معاوية وابنه، وسعيد وابنه، وإنّ ابن الزبير لحَسَنُ الكلام، ولكن ليس على كلامه ملح، فقال له رجلٌ : فأين أنتَ من عليٍّ وابنه، وعبّاس وابنه؟ فقال : إنّما عنيت من تقاربت أشكالهم، وتدانت أحوالُهم، وكانوا كسِهامِ الجَعْبَة، وبنو هاشم أعلامُ الأنامِ، وحُكّامُ الإسلام"[5].

وقد كشف العباسيون عن مواهب خطابيّة نادرة، ومقدرة بلاغية فائقة، يقول الجاحظ في بيان بلاغتهم : "وجماعةٌ من ولد العبّاس في عصرٍ واحد، لم يكن لهم نظَراء في أصالة الرّأي، وفي الكمال والجلالة، وفي العلم بقريش والدّولة، وبرجال الدّعوة، مع البيان العجيب، والغور البعيد، والنفوس

---

[5] زهر الآداب وثمر الألباب، للحصري القيرواني، 54/1، وعني بـ (سعيد وابنه): سعيد بن العاص من بني أميّة، كان ممن كتب القرآن لعثمان بن عفان ﷺ، (ت نحو 59 هـ). أمّا ابنه فعمرو بن سعيد، المعروف بالأشدق وهو أحد التابعين، خرج على عبد الملك، وغلب على دمشق، ثم ظفر به عبد الملك وقتله بعد أن أعطاه الأمان، سنة 70 للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، 517/4 ـ 521. والبداية والنهاية، لابن كثير، 292/8 ـ 296.

الشّريفة، والأقدار الرّفيعة؛ وكانوا فوق الخُطَباء، وفوق أصحاب الأخبار؛ وكانوا يَجِلُّون عن هذه الأسماء إلا أن يَصِفَ الواصفُ بعضَهم ببعضِ ذلك[6]".

ومن خطباء العبّاسيين أبو العبّاس السّفّاح وأخوه المنصور وأعمامه عبد الله بن علي وداود بن علي؛ الذي أشاد الجاحظ بفصاحته، فقال: "كان أنطقَ النّاس، وأجودَهم ارتجالاً واقتضاباً للقول، ويُقال إنّه لم يتقدَّم في تحبير خطبةٍ قَطُّ. وله كلامٌ كثير معروف محفوظ"[7]. وقال أيضاً: "وكان عبد الله بن علي، وداود بن علي، يَعْدلان بأمّةٍ من الأمم"[8]. ومن خطبائهم صالح بن عليّ، وابنه عبد المَلك، وسليمان بن جعفر والي مكة، وقد قيل: إنّ أهل مكة قالوا: "إنّه لم يَرِد عليهم أميرٌ منذ عَقَلوا الكلام، إلا وسليمان أبْيَنُ منه قاعداً، وأخطَبُ منه قائماً"[9].

ومن خطبائهم الخلفاء أيضاً المهديّ والرشيد والمأمون، وثمّة أقوال تشيد بفصاحتهم ولَسَنِهم، ومن خطباء آل علي ﷺ محمد بن عبد الله بن الحسن الملقّب بـ (النَّفْس الزَّكية)، وأخوه إبراهيم، ومن غير العرب البرامكة وبنو سهل وطاهر بن الحسين، وغيرهم.

ثانياً ـ الخطابة السّياسية وقضايا العصر:

اتّخذت الثّورة العبّاسية الخطابة أداةً لبيان حقّها في الخلافة، وذلك منذ أنّ كانت الدعوة العبّاسية في خراسان؛ إذ كانت وسيلتهم لتأليب أتباعهم على الأمويين، وكَسْب التأييد المعنوي، وحثّهم على الصبر والمجالدة في الحروب، إبّان مرحلة الثورة العلنية. ومن ذلك أنّ نصر بن سيّار والي الأمويين أرسل جيشاً لمحاربة أنصار العباسيين، فالتقى بهم قيادة قحطبة بن شبيب الطّائي قرب جرجان، ويبدو أن المُسوّدة هابوا الأمويين، وكان لقاؤهم سنة 130 هـ، فجمع قَحْطَبة أنصاره، وخَطَبَ فيهم قائلاً[10]: "يا أهل خُراسان! هذه البلادُ كانت لآبائكم الأوّلين، وكانوا يُنْصَرون على عدوّهم بعدلهم، وحُسْنِ سيرتهم، حتى بَدّلوا وظلموا، فسَخِطَ اللهُ عزّ وجلّ عليهم، فانتزع سلطانهم، وسلّط عليهم أذلّ أمّةٍ كانت في الأرض عندهم، فغلبوهم على بلادهم، واستنكحوا نساءهم، واسترقّوا أولادهم". وواضح أن الخطيب هنا يعوّل على إثارة النّعرة العصبية عند جُنده الخُراسانيين، واستنفار مشاعر الثأر على مَن وَتَرهم، ثمّ يُبيّن لهم أنّ هؤلاء غيّروا وبدّلوا أحكام الله، كما بدّل أجدادهم، "وأخافوا أهلَ البِرّ من عِتْرَةِ[11] رسول الله ﷺ، فسلّطكم عليهم لينتقمَ منهم بكم، لتكونوا أشدّ عقوبة؛ لأنكم طلبتموهم بالثأر. وقد عَهِدَ إليّ

(6) البيان والتبيين، 334/1.
(7) نفسه 331/1.
(8) نفسه 335/1.
(9) نفسه 333/1.
(10) تاريخ الأمم والملوك، للطبري 391/7 ـ 392.
(11) عِترةُ الرجل: رَهْطُه وعشيرته ونَسْلُه.

الإمام أنكم تلقونهم في مثل هذه العُدّة فينصركم الله عزَّ وجلَّ عليهم، فتهزمونهم وتقتلونهم". وهنا نلحظ أنَّ أنصار الدّعوة أعطوا الإمام قدرة على معرفة الغيب، وكَشْف حوادث المستقبل قبل وقوعها؛ ليضلّوا بذلك أفكار الجُنْد، ويزيدوهم ثقة بالنصر والغَلَبة، ولاسيما أنّ أهلَ خُراسان لديهم استعداد قويّ لتقبل هذه الأفكار؛ إذ وَقَرَ في نفوسهم - منذ أمَدٍ بعيد - أنّ في الملوك جزءاً إلهياً، ينتقل إليهم واحداً تلو الآخر، فكانوا "يمجدّون ملوكهم وقوميتهم، فربط العبّاسيون بين هذه النزعة وبين الدّعوة لآل الرسول والرضا من آل محمد، وهي دعوة محبّبة إلى الفُرس وأهل خُراسان؛ لأنّهم بهذه الدعوة، وبهذه الطريقة يُزيلون الحُكم الأموي الذي يضطهدهم، وينتقمون من العرب، الذين أذلّوهم، ويرفعون إلى منصب الخلافة أسرة تعترف بفضلهم في وصولها إلى الحُكم، ومبادئها في الحُكم والخلافة، ونظرتها إليها نظرة (ثيوقراطية) شبيهة بنظرة الفرس أنفسهم إلى العرش والحاكم"[12]. فالفرس يستنكرون الخروج على طاعة الملوك الشّرعيين؛ لذا فإنّهم يرون أن الأمويين اغتصبوا الحقّ الشرعيّ من أهله، آل البيت، وفق مبدأ وراثة الحُكم، عندهم.

وما إن ظَفِرَ العباسيون بالخلافة حتى مضى خطباؤهم يؤكّدون أنّهم أصحاب الحقّ الشرعيّ فيها، وأنّهم أولى النّاس بها، ويبيّنون سياستهم تجاه الرعيّة، وكيف أدالهم الله من حُكم الأمويين وجَورهم وانتقم لهم بأسيافهم، بعدما جاروا وظلموا، وجانبوا سنّة الرسول الكريم ﷺ في العدل والإنصاف، وانتهكوا حرماتِ الدين، وقتلوا آل علي وشيعتهم قتلاً ذريعاً، وتركوهم طُعْمَةً للسيف والنّار والتشريد. فهذا أبو العبّاس السّفّاح (ت 136 هـ) لمّا بويع بالخلافة (سنة 132 هـ) في الكوفة، صَعِد أعلى المنبر- كما يُروى - وصَعِدَ عمّه داود بن عليّ (ت 133 هـ) فجلس دونه، فخطب أبو العبّاس[13] متحدّثاً عن قرابتهم من رسول الله ﷺ، وأنّ الله اختارهم للإسلام، واصطفاهم له، وأيّده بهم، وتلا آيات من القرآن الكريم خاصّة بأهل البيت، كقوله تعالى: ﴿إنّما يُريدُ اللهُ ليُذْهِبَ عنكُم الرِّجْسَ أهْلَ البيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهيراً﴾ [الأحزاب 33/33]، وقوله تعالى: ﴿ما أفاءَ اللهُ على رسوله من أهْلِ القُرى، فللّهِ وللرَسول ولذي القُرْبى واليَتامى﴾ [الحشر: 7/59]، وقوله سبحانه: ﴿واعلموا أنّما غَنِمتُم من شيءٍ فأنَّ للهِ خُمُسَهُ وللرسولِ ولذي القُرْبى واليتامى﴾ [الأنفال: 8/41]. والمُراد من الإتيان بهذه الآيات الكريمات إضفاء مزيدٍ من الشرعيّة على خلافتهم، وإعلاء مقامهم، ورفع شأنهم بين الرعيّة، والإيحاء بنوعٍ من الوصاية على سائر المسلمين، والقيام بأمور حُكمهم من مبدأ الوراثة في الإسلام التي تخصّ العباسيين، في مغالطة واضحة، دون سواهم.

---

(12) الوثائق السّياسية والإدارية، محمد ماهر حمادة، ص 7.

(13) انظر: تاريخ الأمم والملوك، للطبري 425/7 ـ 426. والكامل في التاريخ، لابن الأثير 8/5 ـ 9. والبداية والنهاية، لابن كثير 45/10 ـ 46.

ثمّ عرض السَّفّاح في خطبته بالسَّبَئِيَّة، من غُلاة الشّيعة قائلاً: "وزعمت السَّبَئِيَّةُ الضُّلالُ، أنّ غيرنا أحقّ بالرياسة والسّياسة والخلافة منّا؛ فَشاهت وُوهُهُم! بِمَ ولِمَ أيها النّاس؟ وبنا هدى الله النّاس بعد ضلالتهم، وبصرهم بعد جهالتهم، وأنقذهم بعد هَلَكتهم، وأظهر بنا الحقّ، وأدْحَضَ بنا الباطل، وأصلح بنا منهم ما كان فاسداً، ورفع بنا الخسيسة، وتمّ بنا النَقيصة، وجمع الفُرقة، حتى عاد النّاس بعد العداوة أهل تعاطُفٍ وبرٍ ومواساة في دينهم ودنياهم، وإخواناً على سُررٍ متقابلين في آخرتهم". ثم ذَكَر الخلفاء الراشدين، وأثنى عليهم، فذكر عدلَهم وعطاءهم وأمْرَهم بالشّورى، وخروجهم من الدّنيا خِماصاً. "ثم وَثَبَ بنو حَرْبٍ ومَرْوان فابتزُّوها، وتداولوها بينهم، فجاروا فيها، واستأثروا بها، وظلموا أهلها، فأملى اللهُ لهم حِيناً، حتى آسَفوه[14]، فلما آسَفوه انتقم منهم بأيدينا، وردّ علينا حقّنا، وتدارك بنا أمّتنا، ووَلِيَ نَصْرَنا، والقيام بأمرنا؛ ليَمُنّ بنا على الذين استضْعِفوا في الأرض، وختم بنا كما افتتح بنا. وإنّي لأرجو ألا يأتيكم الجَوْرُ من حيث أتاكم الخير، ولا الفساد من حيث جاءكم الصّلاح، وما توفيقنا، أهلَ البيت، إلا بالله".. والمظنون أنّ السَّفّاح يشير ههنا، إلى فكرة المهديّ المنتظر الذي سيظهر في آخر الزّمان ويملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً وظلماً، كما يشي بذلك قوله: (ليمنّ بنا على الذين استضعفوا)، و(اختتم بنا كما افتتح بنا). وهذا ما يبدو أيضاً على نحو أوضح في كلام عمّه داود، حيث يقول إن هذا الأمر سيظلّ فيهم إلى أن يُسلّموه إلى المسيح ﷺ، إذ من المعلوم أنّ كثيراً من الأحاديث النبويّة الواردة في أمر المهديّ تشير إلى أنّه من آل الرّسول ﷺ، وأنه يظهر قبل نزول المسيح ﷺ. كما أنّ الحديث عن الأمويين وأنهم ملؤوا الأرض جوراً وظلماً يؤكّد أنهم يشيرون إلى هذه الفكرة.

ثمّ يوجّه خطابه إلى أهل الكوفة، فيقول: "يا أهل الكوفة! أنتم محلُّ محبّتنا، ومنزل مودّتنا، أنتم الذين لم تتغيروا عن ذلك، ولم يثْنِكم عن ذلك تحامُلُ أهل الجَوْر عليكم، حتى أدركتُم زماننا، وأتاكم الله بدَوْلتنا؛ فأنتم أسعدُ النّاس بنا، وأكرمهم علينا. وقد زدْتُكم في أعطياتكم مئة درهم فاستعدّوا، فأن السَّفّاحُ المُبِيحُ، والثائرُ المُبِير[15]". وهذا التّوجه إلى أهل الكوفة يحمل في تضاعيفه مغزى سياسيّاً؛ إذ إنّ أهلَ الكوفة شيعة عليٍّ ﷺ وآله، وليس العباسيين، فلابدّ أنّهم استشعروا في أنفسهم خيبة الأمل، ومرارة الأسى، وحرارة المَوْجِدة، بانتقال الخلافة إلى آل العبّاس، فلا غرو إن مالأهم السّفّاح ولاينهم في الكلام؛ لاسترضائهم وضمان سكوتهم في الوقت ذاته، ولاسيّما أنّ أبا العبّاس يخطب وجيوشه تطارد فلول الأمويين، ولم يستقرّ به المقام حتى وصلت إليه رسالة صالح بن عليّ العبّاسي، وفيها: "إنّا

---

(14) آسفوه: أغضبوه؛ وفي القرآن الكريم: ﴿فلمّا آسفونا انتقمنا منهم﴾ [الزخرف: 55/43].

(15) المُبِير: يقـال بار الشيء بَوْراً وبَوَاراً: هلك وكسد وتعطّل، وأباره: أهلكه، والمعنى: أنه سخيّ كريم إلى حدّ إتلاف المال، وبهذا التعبير لُقّب بالسّفاح ــ كما يرى بعضهم ــ ثمّ انصرف معناه إلى سفك الدماء؛ لما قام به من سفك دماء بني أميّة.

اتَّبعنا عدوَّ الله الجعديَّ، حتى ألجأناه إلى أرض عدوِّ الله شبيهه فرعون، فقتلته بأرضِه"[16]. وقد أردف السّفّاح بلين كلامه جزيلَ عطائه، والمال سلاح لا يُثلم في السّياسة. وقد أحسن العبّاسيون استخدامه، كما أحسن بنو أميّة ذلك من قبل.

وقد كان السّفّاح موعوكاً في تلك الخُطْبة، فاشتدّ به الوَعكُ، فجلس على المنبر، وقام عمّه داود بن عليّ دونه على مراقي المنبر، وخَطَب، ويمكن إجمال خطبته[17] بالنّقاط الآتية:

1 ـ إنّ العبّاسيين لم يخرجوا في طلب الخلافة لغاية دنيوية: "إنّا، والله، ما خرجنا في طَلَبِ هذا الأمر لِنُكْثِرَ لُجَيْنَا ولا عِقْيانَاً[18]، ولا نحفِرَ نَهْراً، ولا نبنيَ قصراً، وإنّما أخْرَجَنا الأَنَفَةُ من ابتزازهم حقّنا، والغَضَبُ لبني عمّنا، وما كَرَثَنا[19] من أمورِكم...". فثمّة، إذن، ثلاثة أسباب لطلب الخلافة، أولها هو إحساسهم الممضّ بابتزاز الأمويين حقّهم في الخلافة، وهم أبناء عمّ الرسول ﷺ، الذين أذهب الله عنهم الرّجس وطهّرهم تطهيراً، والذين نصروا رسول الله ودعوته، بخلاف بني أميّة، الذين ناصبوا الدّعوة منذ بدايتها العداء، ولم يؤمنوا حتى فتح الله على رسوله، وكان كثير منهم من الطّلقاء، ثم بغوا واعتدوا واغتصبوا حق آل البيت، وفتكوا بآل عليٍ وشيعتهم، وهذا هو السبب الثاني لخروج العباسيين عليهم كما يدّعون. والحديث عن محن آل علي حديث مؤثّر يستميل أهل الكوفة الذين يخطب فيهم السّفّاح وعمّه داود، وكثيراً ما استمال هذا الحديث المشاعر والأحاسيس، منذ استشهاد الحسين ﷺ! وحقاً، أخذ العباسيون على أنفسهم الثّأر لدماء الحسين وغيره من بني عليّ ﷺ، ومضوا يفتكون بالأمويين فتكاً ذريعاً، ولم يتغير خطابهم السّياسي من بني عمّهم حتى نافسوهم على الخلافة ورأوا أنهم أحقّ بها منهم. أمّا السبب الثالث فشغل العباسيين واهتمامهم بأمور الرعيّة، وما لحقها من جور بني أمية واستئثارهم بالفيء، وتعطيل الحدود، ونحو ذلك من مآخذ.

2 ـ إنّ بني أميّة ظلموا النّاس، واستأثروا بالفيء من دونهم: "تبّاً تبّاً لبني حَرْبِ بن أميّة وبني مَرْوان! آثَرُوا في مُدّتهم وعصرهم العاجلةَ على الآجِلَة، والدّارَ الفانية على الدّار الباقية، فَرَكِبوا الآثامَ، وظَلَموا الأَنامَ، وانتهكوا المَحارمَ، وغَشُوا الجرائم، وجاروا في سيرتهم في العِباد، وسُنّتهم في البلاد، التي بها استلذُّوا تَسَرْبُلَ الأوزار، وتَجَلْبُبَ الآصار، ومَرِحُوا في أعِنَّةِ المعاصي، ورَكَضُوا في ميادين

---

[16] تاريخ الأمم والملوك، 441/7. والجعْديّ: هو مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أميّة، يُنسب إلى الجعد بن درهم مؤدبه ومعلّمه؛ ويُنسب إلى الجَعْد القول بـ (الجبر)، ونفي الصفات وما إليها، وقد قتله خالد القسري سنة (124 هـ)، بالكوفة، بعد أن أظهر القول بـ (خلق القرآن). انظر: تاريخ الأمم والملوك 98/5، والكامل 21/5 ـ 22، وسير أعلام النبلاء 217/6.

[17] تاريخ الأمم والملوك، للطبري 426/7 ـ 428. والكامل، لابن الأثير 9/5 ـ 11. والبداية والنهاية، لابن كثير 46/10 ـ 47.

[18] اللُّجَين: الفضّة، والعِقيان: الذهب الخالص.

[19] كَرَثَنا: أهمّنا وشغلنا.

الغيّ ؛ جَهْلاً باستدراج الله ، وأمْناً لمكر الله ؛ فأتاهم بأسُ الله بَياتاً وهم نائمون[20] ؛ فأصبحوا أحاديثَ ، ومُزّقوا كلّ مُمزَّق[21] ، ﴿فَبُعْداً للقومِ الظالمين[22]﴾". ولا شكّ في أنّ الطّعن في بني أميّة ، على هذا النّحو ، تأييد لبني العبّاسِ ودعوتهم ، وحجّة لهم في ثورتهم ، وفيما فعلوه بهم من تنكيل وتقتيل.

3 ـ إنّهم ما زالوا مظلومين مقهورين ، حتى أتاح الله لهم شيعتهم الخُراسانيين : "فأحيا بهم حَقّنا ، وأفْلَجَ بهم حُجّتَنا ، وأظهر بهم دولتَنا ، وأرادكم الله ما كنتم به تنتظرون ، وإليه تَتَشَوّفون ، فأظهر فيكم الخلافة من هاشمٍ ، وبَيّضَ بهِ وجوهَكم".

4 ـ إنّهم سيظّلون ولاة هذا الأمر ، إلى أن : "نسلمه إلى عيسى بن مريم ﷺ ، والحمدُ لله ربّ العالمين على ما أبلانا وأولانا".

وإذا كانت هذه الادعاءات مفهومة ومسوّغة من النّاحية السّياسية ، فإنّ مسألة بقائهم في الحُكم إلى آخر الزمان ، حتى يجيء المسيح المخلّص ، تغدو ملفتة للنظر ، وهي مبنية ـ كما أعتقد ـ على مجموعة من الأحاديث والآثار ، التي رُويت عن الرسول ﷺ بطرق شتّى[23] ، وجلّها يذهب هذا المذهب ، نحو : "الخلافة في ولد عمي وصَنو أبي حتى يسلّموها إلى المسيح"[24]. وكثيرٌ من هذه المرويّات ، وُضع لأسباب سياسيّة ، ولعلماء الحديث فيها آراءٌ ومواقف ؛ من حيث الصحّة والضعف والوضع والانتحال وما إليها. إلا أنّ المهم لدى السّاسة هو ترويجها والتوسّل بها ؛ لتحقيق مآربهم في الحُكم ، وأحياناً تكون لتأييد مذاهب فكرية أو مذهبية. المهم أن العباسيين كانوا يتصورون ـ وفق هذه الأحاديث والآثار ـ بقاءهم في الحُكم إلى آخر الزمان.

وعلى هذه الجادّة السّياسية ، سارت خطب مطالع العصر العباسيّ الأوّل ، في عهد السّفّاح ؛ إذ تعاورت المعاني والأفكار السّياسية ذاتها ؛ من حيث بيان حقّهم في الخلافة ، والتماس الشرعيّة الدّينية لهذا الحقّ ، عن طريق قرابتهم من الرسول ﷺ ، وكونهم أهل بيت النبوّة "أهل الرّأفة والرحمة" ، وأحقّ النّاس بوراثة النبيّ ﷺ ، وكونهم أهل بيت النبوّة "أهل الرّأفة والرحمة" ، وأحقّ النّاس بوراثة النّبي ﷺ ، وما إلى ذلك من دلائل وحجج ، يسوقها خطباؤهم وكتّابهم في هذا السّبيل.

وكذلك بيّنت خُطب هذه الفترة مظالم الأمويين ـ من وجهة نظر الغالب ـ وأزرت عليهم. وعلى النقيض أشادت بأهل خُراسان ، شيعتهم وأنصارهم ، الذين ابتعثهم الله ؛ ليكونوا سبباً في تحقيق إرادته سبحانه ـ كما يرون ـ في ردّ ميراث الرسول ﷺ ، في الخلافة عنه ، "وذلك كلّه ببيانٍ رائع ، وخطب قيّمة ،

---

[20] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿أفأمِنَ أهل القُرى أنْ يأتيهم بأسُنا بَياتاً وهم نائمون﴾ [الأعراف: 97/7].
[21] في القرآن الكريم: ﴿فجعلناهم أحاديثَ، ومَزّقْناهم كُلَّ مُمَزّقٍ إنّ في ذلك لآياتٍ لِكُلّ صَبّارٍ شَكُور﴾ [سبأ: 19/34].
[22] المؤمنون: 41/23.
[23] أنظر: تاريخ الخلفاء، لجلال الدين السيوطي، ص 18 ـ 21.
[24] رواه الطبري في المعجم الكبير، نقلاً عن تاريخ الخلفاء، للسيوطي، ص 20.

وقول بارع، وبلاغة واصلة إلى أعماق النفوس"[25]. إضافة إلى بيان سياستهم في الرعية، والموازنة بين حُكمهم، وحُكم بني أميّة، كقول السّفّاح: "والله لا أعِدكم شيئاً ولا أتوعدكم، إلا وفيت بالوعد والوعيد، ولأُعْمِلَنَّ اللّين حتى لا تنفع الشدّة، ولأُغْمِدَنَّ السّيف إلا في إقامة حدّ، أو بلوغ حق. ولأعطينّكم حتى أرى العطيةَ ضَيَاعاً"[26]، وكقول عمّه داود بن علي واليه على مكّة المكرمة: "لكم ذمّةُ الله تبارك وتعالى، وذمّةُ رسول الله صلّى اله عليه وآلهن وذمّةُ العبّاس رحمه الله؛ أن نحكمَ فيكم بما أنزل الله، ونعملَ فيكم بكتاب الله، ونَسِيْرَ في العامّة منكم والخاصّة بسيرة رسول الله ﷺ[27]. وتعكس هذه الخطب حرص العبّاسيين على بيان شرعية خلافتهم ونظريّتهم في الحُكم، ريثما تثبت أركانهم في السّلطة. أمّا العمل بالكتاب والسّنّة بوصفهما دستوراً للحُكم، والسّير بسيرة رسول الله ﷺ كما كان الأمر في عهد الخلفاء الرّاشدين أو عمر بن عبد العزيز في العصر الأموي، فلم نجده واقعاً حيّاً في الدّولة العبّاسية؛ إذ لم يكن الخليفة العباسي أقل من بني أمية إقبالاً على مَتاع المُلك والسّلطة، والإسراف في الإنفاق والعطايا، وحصر ولاية العهد ببني العبّاس، خلافاً لمبدأ الشّورى، والاعتماد على سياسة القوة والبطش في سبيل توطيد الحكم.

وبعد أن اعتلى المنصور سُدَّة الخلافة (136 ـ 158 هـ)، طرأت أحداثٌ جديدة على الواقع السّياسيّ آنذاك؛ إذ اصطرعت تيارات سياسيّة، وثارت فتن وخصومات، واكبتها الخطابة ـ على نحو مميز ـ وإن قصرت عن مرتبة الترسل في حَلْبة هذا المضمار. ومن هذه الأحداث؛ الخلاف بين آل عليّ والمنصور على الخلافة، وثورة عمّه عبد الله بن عليّ للسبب ذاته، ومقتل أبي مسلم الخُراساني قائد ثورتهم، ومشكلة ولاية العهد. وجُلّ هذه الخطب تضمنت منهج الخليفة في سياسة الحكم وتدبيره.

ولعلّ أبرز هذه الأحداث، ما كان من ثورة محمد بن عبد الله الملقب بالنَّفْس الزّكية (سنة 145 هـ)[28]، وكان خطيباً فذّاً. وقد رأى آل عليّ أن العبّاسيين اغتصبوا الأمر منهم، ونالوه بشيعتهم وأعوانهم الخُراسانيين، وأنّهم أحقّ النّاس بوراثة الرسول ﷺ، فهم بنو ابنته، وأصحاب السّابقة في الإسلام. وكان المنصور سياسيّاً بارعاً، وخطيباً ألمعيّاً، فقابلهم الحجّة بالحجّة والسّيف بالسّيف. ونمثل ـ ههنا ـ بخطبة المنصور حينما بلغه خروج محمّد (النّفْس الزّكية) عليه؛ إذ صَعِدَ المنبر، وأطال السّكوت، ثمّ "افترع الخُطبة، ثمّ قال:

مالي أُكَفْكِفُ عن سَعْدٍ ويشتُمني ... ولو شَتَمْتُ بني سَعْدٍ لقد سَكَنُوا؟

---

[25] الخطابة (أصولها، تاريخها في أزهر عصورها عند العرب)، للشيخ محمد أبو زهرة، ص 125.

[26] شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد 487/2.

[27] تاريخ الأمم والملوك، للطبري، 427/7. والكامل، لابن الأثير، 10/5.

[28] أنظر: تاريخ الأمم والملوك، 92/8 وما بعدها.

جَهْـلاً علـيَّ وجُبْـنـاً عـن عَدُوِّهِمْ لبئسـتِ الخَلّـتانِ: الجَهْـلُ والجُبـنُ[29]

ثمّ جلس، وقال:

فألقيتُ عَـنْ رأسي القناعَ ولم أكُنْ لأكْشِـفَهُ إلا لإحـدى العظـائم

واللهِ لقد عَجَزُوا عن أمرٍ قُمنا به، فما شَكَرُوا الكافي، ولقد مهّدوا فاستوعروا، وغَمَطُوا الحقَّ وغَمَصُوا، فماذا حاولوا؟ أشْرَبُ رَنْقاً على غَصَص، أم أُقيمُ على ضَيْمٍ ومَضَض؟ والله لا أُكْرِمُ أحداً بإهانةِ نفسي؛ والله لئن لم يقبلوا الحقّ ليطلُبُنّه ثمّ لا يجدونه عندي، والسّعيد مَنْ وُعِظَ بغيره"[30].

والمنصور في هذه الخطبة يلخص ما فصّله في غيرها من الخطب أو ما جاء في رسالته المعروفة إلى النّفس الزّكيّة؛ إذ يشير من خلال توظيف الأبيات الشعرية إلى حلْمِه على بني عمه، ومراعاته حقّ الرّحم التي تجمع بينهم، في الوقت الذي يخرجون عليه ويقدحون في خلافته ويزرون به؛ جهلاً منهم بحقّه عليهم، وجبناً عن عدوهم! فقد اغتصب بنو أميّة حقّهم في الخلافة، ولم يتمكّنوا من استرداده، إلى أن جاء العبّاسيون وانتقموا لهم منهم. إلا أنّ بني عليّ كفروا نعمتهم واستصغروا ما قاموا به، وأنكروا حقّهم في ولاية المسلمين. ولذا يلجأ المنصور إلى أسلوب التهديد والوعيد بعد أن كشف الحجّة وأقام البيّنة، و(السعيد من وُعِظَ بغيره)؛ إشارة منه إلى ما جرى لبني أميّة، وعمّه عبد الله بن علي منافسه على الخلافة، وأبي مسلم الخراساني، وغيرهم. وعلى هذه الشاكلة من الأسلوب القويّ الجَزْل المتين، الذي يترسّم أسلوب الحجّاج في خُطَبه ويحاكيه، والذي يخاطب الفكر والوجدان، فيلذّهما معاً، اصطبغت أغلب خطب مطالع هذا العصر.

وبعد المنصور مالت الخطابة عامّة إلى الجانب الوعظي ذي المضامين الدّينية، مع مواكبتها لأحداث العصر؛ ولكنْ على غير ما كان زمن السّفّاح والمنصور، إذ قل الخارجون على الخلافة؛ لشدّة بطش العباسيين بهم، وضعفت - إلى حد ما - حركات الخوارج، فلم يكن إلا السّيف والنّار، أو الخنوع والإذعان؛ ولذا ضعفت الخطابة السّياسية؛ "لأنها إنّما تزدهر حين تُكْفَلُ للناس حريّاتهم السّياسية، على نحو ما كان الشأن في عصر بني أمية، أمّا في هذا العصر فقد أخذ العبّاسيون الناس بالشدّة، فضعفت الأحزاب السّياسية وفنيت، أو ذابت حريتهم في سلطانهم الباطش بكلّ مَنْ حدّثته نفسه بخروج عليهم، بل بخلافٍ أو ما يشبه الخلاف"[31]. بَيْدَ أنّ ذلك لا يعني عَدَمَ وجود ثورات على العبّاسيين، إذ ثار غير واحد من آل عليّ، منهم الحسين بن عليّ الذي خرج في زمن الهادي (169 - 170 هـ) في الحجاز، وقد

[29] هذان البيتان لـ (قَعْنَب بن أُمّ صاحب) من قصيدة، في مختارات ابن الشجري، ص 8، باختلاف في الرواية والترتيب.

[30] تاريخ الأمم والملوك، للطبري 92/8. ومروج الذهب ومعادن الجوهر، للمسعودي 310/3. وغَمطَ الحقَّ: أنكره، وهو يعلمه، وغمطَ النّعمة: كَفَرَها ولم يشكرها. وغَمَصَ الشيء: استحقره واستصغره، وغمصَ النّعمة: لم يشكرها. والرَّنْقُ: التراب في الماء من قذىً ونحوه، والماء الكَدِر؛ ورَنِقَ الماءُ رَنْقاً ورُنُوقاً: كَدِرَ.

[31] العصر العبّاسي الأوّل، شوقي ضيف، ص 450.

أُثِرَ عنه خطبة، قال فيها: "أيّها النّاس! أنا ابن رسول الله، في حَرَم رسول الله، وفي مسجد رسول الله، وعلى منبر نبيّ الله، أدعوكم إلى كتاب الله، وسنّة نبيّه ﷺ، فإن لم أفِ لكم بذلك، فلا بيعةَ لي في أعناقكم"[32]. إلا أنّ أمر هذه الثورة انتهى إلى الفشل الذّريع؛ إذ نُكب أصحابها في معركة (فخّ) قرب مكّة، وكانت فاجعة كبرى للشّيعة؛ حتى قيل: "لم تكن مصيبة بعد (كربلاء)، أشدّ وأفجع من (فخّ)"[33].

وفي عصر الرشيد (170 ـ 193 هـ) هاجت العصبية في الشّام؛ فأرسل الرشيد جعفراً البرمكي إليها؛ لإصلاح أحوالها، ففعل، وهدأت حالها وخَطَبَ جعفرٌ أهلَها خطبة مشهورة، دعاهم فيها إلى الطّاعة، وحذّرهم مَغَبَّةَ العصيان؛ عملاً بقوله تعالى: ﴿واعْتَصِمُوا بحبل الله جميعاً ولا تَفَرَّقوا﴾ [آل عمران: 103/3]؛ "فَأَمَرَ بالجماعة في أوّل الآية، ثم لم ينقص حتى نهى فيها عن الفُرقة؛ توكيداً للحُجَّة، وقطعاً للمعذرة (....) ولم يفترق أقوياء قطّ إلا ضعفوا حتى يخضعوا؛ واجتماع الضعيفين قوّة، وافتراقُ القويّيْن مَهانةٌ تُمكِّن منهما. غافلُ الجماعةِ لا تضرّه غفلتُه؛ لكثرة مَنْ يحفظه، ومُتَيَقِّظُ الفُرْقَة لا يَنْفَعُهُ تَيَقُّظُه؛ لِكَثْرَةِ مَنْ يطلبُه. وصاحبُ الجماعة يُدرِك أَرْشَهُ في الخَدْش والشَّجَّة، وصاحبُ الفُرْقَة يَذْهَبُ حَقُّهُ في النّفس والحُرْمة"[34]. ثم خطب جعفرٌ أيضاً بين يدي الرشيد، لما رجع من الشّام، بعد أن أصلح أحوالها، وتغلّب على العصبية فيها[35]. وَخُطْبَهُ تميل ـ كما هو بيّن ـ إلى الجانب الحِكَمي الوعظي، ولكنها في الوقت نفسه، تشي بحسن تدبيره السياسي، ومنهجه في التعامل مع المُعضلات والفتن ونوائب السّياسة وأحابيلها.

ولعلّ الفتنة الكُبرى في هذا العصر، كانت بين الأمين والمأمون؛ إذ أفضت إلى دمار وهلاك، بعد أن استحرّ الصّراع بينهما عنيفاً، فوجدت الخطابة في هذه الفتنة مَرْتعاً خصيباً، ومرعى مُمْرِعاً، وهذا حالها أبداً؛ إذ تزدهر في "فترات التحوّل والانتقال الحضاريّة (الدّينية والسّياسيّة والعسكرية)، حيث الأحداث والقضايا الكبرى، التي تتعدّد حولها وجهات النظر، وتتصارع الآراء، وما قد يترتّب عليها من جلائل الأمور (في السّلم أو الحرب على السّواء، حتى قيل: إنّ الخُطبة من الخَطْبِ الجَلَل)؛ شريطة أن يتوافر مناخ صالح من الحريّة بمعناها العام، لا يُخرس الألسنة، إنما يُتيح لها حقّ القول، وحريّة الرأي والفكر، ويدفعها إلى التعبير عمّا تؤمن به من أفكار، أو تدعو إليها من آراء"[36].

---

[32] تاريخ الأمم والملوك، للطبري، 201/8.

[33] المصدر نفسه 192/8 ـ 203. والفخري في الآداب السلطانية والدّول الإسلامية، لابن الطّقطقا، ص 190 ـ 191.

[34] الوزراء والكتّاب، لابن عبدوس الجهشياري، ص 208 ـ 209. والأَرْش: الشَّجَّة ونحوها، ودِيَة الجراحة.

[35] أنظر: تاريخ الأمم والملوك، للطبري، 263/8 ـ 265.

[36] النثر العربي القديم من الشّفاهية إلى الكتابية، محمد رجب النجار، ص 68.

وقد أسفرت هذه الفتنة عن عددٍ من الخُطَب، منها ما كان قبل استفحال الخلاف بين الأخوين، حينما أراد الأمين (193 ـ 198 هـ) استقدام المأمون إليه في بغداد، وكان في مَرْو بخُراسان آنذاك، فبعث إليه وَفْداً، خَطَبَ أعضاؤه بين يدي المأمون؛ محاولين ترغيبه وحثّه على الذهاب إلى أخيه الأمين، بحجّة مؤازرته ومُكاتَفَته في أمور الخلافة؛ إذ "إنّ الخلافةَ ثقيلةٌ، والأعوانَ قليلٌ، ومَنْ يَكيدُ هذه الدولة، وينطوي على غشّها والمعاندة لأوليائها من أهل الخلاف والمعصية كثير"[37]، وفي قدومك عليه أُنْسٌ عظيم، وصلاحٌ لدولته وسلطانه. فأجِبْ أيها الأمير دعوةَ أخيك وآثر طاعته، وأعِنْه على ما استعانك عليه في أمره؛ فإنّ في ذلك قضاءَ الحقّ وصِلَةَ الرّحم، وصلاحَ الدّولة، وعِزَّ الخلافة"[38].

وحينما آثر المأمون المكوث في ولايته، ووصل الصّراع بين الأخوين إلى الذّروة والأوْج، ألفينا خُطَباً في التحريض أو الخَلْع أو النُّصْرة. ولّما أدرك الأمين سوءَ المآل، وفداحة العاقبة، واستيقن بوادر الهزيمة، وضاقت عليه الأرض بما رَحُبت؛ عَزَم على تسليم نفسه، وخَطَب في أنصاره، ذاكراً "نوائب الزّمان، وخِذْلان الأعوان، وتشتّت الرّجال، وذهاب الأموال، وحلول النوائب، وتوقّد المصائب"[39]. وكان أن دخلت جيوش المأمون بغداد مُكلّلة بالظفر، فخطب قائدُه طاهر بن الحسين، فَعَزَا نصرتهم على الأمين إلى إرادة الله واختياره: "إنّ ظهورَ غلبتنا لم تكن من أيدينا ولا كَيْدنا، بل اختار الله للخلافة؛ إذ جعلها عماداً لدينه وقواماً لعباده، وضَبْط الأطراف، وسَدّ الثّغور، وإعداد العُدّة،..". ودعا النّاس إلى الطّاعة، وسلوك سبيل الجماعة، "فتمسّكوا بوثائق عِصَم الطّاعة، واسلُكوا مَناحي سبيل الجماعة، واحذَروا مصارعَ أهلِ الخلاف والمعصية، الذين قَدَحُوا زِنادَ الفتنة، وصَدَعوا شَعْبَ الأُلْفَة، فأعْقَبَهم الله خَسارة الدّنيا والآخرة"[40].

ومنذ أن غَلَبَ المأمون الأمين، وبويع بالخلافة (198 ـ 218 هـ)، نجد أن الخطابة السّياسية قد ضؤل شأنها على ألسنة الخلفاء، وغير الخلفاء، وقارب نجمُها على الأفول؛ فثمّة خُطَبٌ للمأمون يغلب على جلّها الطابع الوعظي، إذ قيلت في مناسبات دينيّة كيوم الجمعة وعيدي الفطر والأضحى[41]. وله خطبةٌ يبين فيها سياسته تجاه الرعية، لّما سلّم عليه الناس بالخلافة[42]. وكان المأمون خطيباً مِصْقَعاً معروفاً "بالبلاغة والجهارة، وبالحلاوة والفخامة، وجَوْدة اللّهجة والطّلاوة"[43]. وما رُوي له من خطب وغيرها يؤكّد ذلك. إلا أنّ للخطابة السّياسية بيئة خاصّة، لابدّ منها لكي يُكفل لها النّماء والازدهار، إضافة إلى

[37] تاريخ الأمم والملوك، للطبري، 402/8.
[38] المصدر نفسه 401/8.
[39] المصدر نفسه 493/8.
[40] نفسه 494/8 ــ 495.
[41] أنظر: عيون الأخبار، لابن قتيبة الدينوري، 352/2 ــ 356، والعقد الفريد، لابن عبد ربه، 148/2.
[42] تاريخ اليعقوبي، 438/2.
[43] البيان والتبيين، 91/1.

ما جدّ في عصر المأمون وما قبل عصره من ظروف ومؤثرات اجتماعية وثقافية، فضلاً عن الظروف السّياسية، وكلّها أسهمت في ازدهار فنون أخرى، خلا الخطابة.

وقد كان لخروج بعض آل عليّ ﷺ عليه، أثرٌ بيّنٌ في بثّ الحياة في أعطافها؛ إذ خرج محمد بن إبراهيم المعروف بابن طباطبا العلوي (سنة 199 هـ) في الكوفة، فخلّفت ثورته بضع خطب حماسيّة، تحرّض على الخروج على الخليفة، وتدعو إلى الصّبر والثبات، مبيّنة في الوقت ذاته مسوّغات هذا الخروج؛ من حيث عقيدتهم ومذهبهم في الدّين والسّياسة وما إلى ذلك، نحو خُطْبة أبي السّرايا السّري ابن منصور داعية ابن طباطبا، فقد خرج فقصد قبرَ الحُسين ﷺ، وطاف به مع فرسانه، وخطَب النّاس هناك خُطبةً طويلة، ذكر فيها فضل آل البيت، وذكر الحسن بن عليّ رضي الله عنهما، فقال: "أيّها النّاس! هَبْكُم لم تحضروا الحُسين فتنصروه، فما يُقعدكم عمن أدركتموه ولحقتموه؟ وهو غداً خارجٌ طالب بثأره، وحقّه، وتراث آبائه، وإقامة دين الله. وما يمنعكم من نصْره ومؤازرته؟ إنّي خارج من وجهي هذا إلى الكوفة؛ للقيام بأمر الله، والذبّ عن دينه، والنّصر لأهل بيته، فمَنْ كان له نيّة في ذلك فليلحق بي"؟[44].

فإذا وصلنا إلى عصر المعتصم، ومن بعده الواثق، لم نعثر على خطب سياسيّة، يمكن الوقوف عليها، فما بين أيدينا من مصادر. ويمكن القول إنّ الخطابة السّياسية نشطت وازدهرت في مطالع العصر العباسيّ الأوّل، ولاسيّما على ألسنة العبّاسيين أنفسهم، كالسّفّاح والمنصور وأعمامهما داود وعبد الله وصالح وغيرهم؛ أي عند قادة الثورة وزعمائها، وذلك لوظيفة الخطابة في تبيان النظريّة السّياسيّة للسّلطة الحاكمة، وتوطيد أركان الحُكم، والرّدّ على المعارضة، وتوضيح كيفيّة إدارة الدّولة وشؤونها المختلفة. وبكلمة أخرى: أولى العبّاسيّون الأوائل اهتماماً بالغاً بالخطابة؛ لارتباطها الوثيق بالخطابين الدّيني والسّياسيّ، اللازمين لسياسة العباد والبلاد.

ثم غلبت الخطابة الدّينيّة، ذات الطابع الوعظي على الخطابة في أواخر هذا العصر، ولم تعد للخطابة السّياسية "قوّتها القديمة في العصر الأموي، وما كانت تمتاز به من روعة، تجذب النّاس إلى الاستماع لكلام الخطيب، والفتنة بأساليبه"[45]؛ فقد حلّت الكتابة محلّها، فكان للرسائل والعهود دورها البارز في الأحداث السّياسية، والتعبير عنها.

ثالثاً- من سمات الأسلوب:

لعلّ الاحتفاء بالتضمين والاقتباس أجلى السّمات الأسلوبية للخطابة السياسية؛ إذ احتفت الخطابة السياسية حفاوة بالغة بالاقتباس من القرآن الكريم وتضمين آياته البيّنات، بخلاف الخطابة السياسية لبني

---

[44] مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الأصفهاني، تح: السّيد أحمد صقر، ص 522 ـــ 523.

[45] العصر العبّاسي الأوّل، لشوقي ضيف، ص 450.

أميّة، إذ غلب عليها - كما يذكر أحمد الحوفي - الاستشهاد بالشعر[46]. وعلّة هذا الأمر - فيما أحسب - أن الخلفاء العبّاسيين كانوا يرون أنفسهم قادة للدين والدولة، بينما ظلّ بنو أميّة يشعرون في قرارة نفوسهم بأنهم نازعوا هذا الأمر أهله، دون وجهٍ شرعي أو حق مبين.

وتتجلى وظائف الاقتباس المعرفية والفنية، في توافق المعاني المستلهمة مع ما يُريد الخطباء التعبير عنه تعبيراً صادقاً، وفي إثارة انتباه سامعيهم، أو للاستدلال والبرهنة على صحّة فكرةٍ ما، أو رأيٍ معيّن، أو محاولة لإظهار المعرفة، وسعة الإطلاع والثقافة. وتصبح النصوص المضمّنة أو المقتبسة جزءاً أساسياً في بنية الكتابة، ومكوناً رئيسياً من مكوّنات نسيجها اللغوي، وليس أسلوباً تزينياً زخرفيًّا فحسب. إنه عقدٌ لصلة وثيقة بين القديم والحديث ضمن النص الواحد، وإجلالٌ للذاكرة الثقافية وأحياء لها أيضاً، ومجلى من مجالي النزعة العقلية، وطرائق التفكير والتعبير، في ميدان الاحتجاج النقلي خاصّة، وتظل وظيفة التضمين أو الاقتباس وغايته رهينة بالسّياق الذي ورد فيه.

ولأهمية هذه الظاهرة أو السّمة الأسلوبية؛ أشاد البلاغيون بقيمتها، وعدّوها ركناً من أركان صناعة الكتابة، ولذا اشترطوا في باب ثقافة الكتّاب، أن يكون الكاتب حافظاً لكتاب الله، عالماً بسنّة رسوله ﷺ، آخذاً من كلّ علم بطرف. يقول ابن الأثير مبيناً الغاية من الاقتباس من القرآن الكريم: "إذا ضُمنت الآياتُ في أماكنها اللائقة بها، ومواضعها المناسبة لها؛ فلا شُبهة فيما يصير للكلام من الفخامة والجزالة والرّونق"، وكذلك "فإنّ الآية الواحدة تقوم في بلوغ الغرض، وتوفية المقاصد، ما لا تقوم به الكتب المطوّلة، والأدلّة القاطعة"[47].

وتحفل خطب عصرنا السّياسية بآي الكتاب المبين، معنىً ولفظاً، وقلّما نجد خطبة تخلو منه. وقد كانوا يُسَمّون الخطبة التي لا توشّح بالقرآن (شَوْهاء)[48]، قال الجاحظ: "وكانوا يستحسنون أن يكون في الخُطَبِ يومَ الحَفْل، وفي الكلام يوم الجَمْع آيٌ من القرآن؛ فإنّ ذلك ممّا يُورث الكلام البهاءَ والوَقار والرِّقّة وسَلَس الموقع"[49].

ويمكن أن نمثّل على استلهام القرآن الكريم، في الخطب السياسية، بخطبة للمنصور، نتبيّن من خلالها، كيفية الإفادة من القرآن الكريم، بعد أن خالط البيان الإلهي شغاف القلوب، ومسرى الدم من العروق، وهي تجري على هذا النحو: "﴿ولَقَدْ كَتَبْنَا في الزّبورِ من بَعْدِ الذِّكْرِ أنَّ الأرْضَ يَرِثُها عِبَادِي الصّالحونَ﴾[50]. أمْرٌ مُبْرَمٌ، وقولٌ عَدْلٌ، وقضاءٌ فصلٌ، والحمد لله الذي أفْلَجَ حُجّتَه[51]، و﴿بُعْداً للقومِ

---

[46] العصر العبّاسي الأوّل، لشوقي ضيف، ص 450.
[47] انظر: صبح الأعشى 231/1.
[48] البيان والتبيين 6/2.
[49] البيان والتبيين 118/1.
[50] الأنبياء: 105/21.

الظَّالمين﴾[52] ، الذين اتّخذوا الكعبة غَرَضًا[53] والفيء إرثاً ، و﴿جَعَلوا القرآنَ عِضِين﴾[54] ، لقد ﴿حَاقَ بهم ما كانوا به يَستهزِئون﴾[55] ، فكم ترى من ﴿بِئرٍ مُعطَّلةٍ ، وقَصْرٍ مَشِيْد﴾[56]. أمهلهم الله حتى بدّلوا السنّةَ ، واضطهدوا العِترةَ ، وعَندُوا ، واعتَدَوا ، واستكبروا ، ﴿وخَابَ كلُّ جبَّارٍ عَنِيد﴾[57] ، ثُمَّ أخذهم الله فـ ﴿هَل تُحِسُّ مِنهم مِنْ أحَدٍ ، أو تَسمَعُ لَهُم رِكْزاً﴾[58]"[59] ، ومن البيِّن أنَّ هذه الخطبة قرآنٌ كريم في معظمها ؛ فما وضعته بين قوسين مزهرين آياتٌ من كتاب الله ـ سبحانه ـ أو بعضٍ من آياته البيِّنات. وإذا وضعنا في الحُسْبان ، أنّ الخطبةَ نَصٌّ شفاهيٌّ إبداعيّ ، يتحقّق من خلال الأداء الشفاهيّ الحيِّ ، أدركنا بلاغة النصِّ الخطابي وجماليته ، على نحو أجلى وأوضح ؛ إذ تقترن الألفاظ بسماتها الصوتية المميزة ، من نَبْرٍ ووَقْفٍ وتنغيمٍ إيقاعيّ ، يتراوح في مستواه ، بين الهدوء ، والقوة والضّعف والشدّة ، بالاتساق مع حركات الجسد وإيماءات الوجه ، ولغة الإشارة ، وما إلى ذلك من سمات فارقة ، يمكن أن تعين المرء على فهم الخطاب النثريّ عامّة وتذوّقه. فللموقف المصاحب للنص الشّفاهيّ ، الذي هو صِنو السّياق في النص الكتابي ، دورٌ كبير في تدبر النصّ التدبّر الأكمل ، ومن ثمّ تذوّقه التذوّق الأمثل.

وقد راوح المنصور في خطبته هذه ، بين كلامه وما جاء في كتاب الله العزيز ، دون نبو ولا شذوذ ؛ بل إنّ كلامه نفسه استيحاء لمفردات القرآن الكريم وعباراته ، كما أنَّ الآيات المقتبسة أضحت جزءاً عضوياً في بنية الخطبة ونسيجها اللغوي ، وليست مجرد أداة زخرفية خارجية. فضلاً عن أنّ الاقتباس ، على هذا النحو ، ناسب تدفّق النصّ الخطابي عند الخطيب ، وعبّر أيّما تعبير عن مكنونات نفسه ، وما يجول في صدره.

---

(51) أفلج حُجّته: أظهرها وأثبتها.

(52) سورة هود: 44/11. والمؤمنون: 41/23.

(53) الغَرَض: الهدف الذي يُرمى إليه، والبُغية والحاجة والقصد. ولعلّه يشير إلى ما قيل من ضرب الكعبة بالمنجنيق أيام يزيد بن معاوية سنة 64 للهجرة، في حصار عبد الله بن الزبير. ثم سنة 73 للهجرة، أيام عبد الملك بن مروان، في حصار الحجّاج لابن الزبير أيضاً. انظر: الكامل في التاريخ 221/3 ــ 222 (حوادث سنة 64)، و398/3 ــ 407 (حوادث سنة 73).

(54) في القرآن الكريم: ﴿كما أنزلْنا على المُقتَسِمِينَ ۞ الذين جَعَلوا القرآنَ عِضِين﴾ [الحجر: 90/15 ــ 91] عِضِين: أجزاء وأعضاء فآمنوا ببعض وكفروا ببعض. والعِضَة: الفِرْقة، والقِطْعة، والجمع عِضُون.

(55) انظر: سورة هود: 8/11، والنحل: 34/16، والزّمر: 48/39. وغافر: 83/40، والجاثية: 33/45. والأحقاف: 26/46.

(56) في التنزيل العزيز: ﴿فكأيِّن من قَرْيَةٍ أهلكناها وهي ظالمة، فهي خاوِيَةٌ على عُرُوشِها وبِئرٍ مُعطَّلة، وقَصْرٍ مَشِيْد﴾ [الحج: 45/22]. مُعطّلة: متروكة على هيئتها.

(57) في التنزيل العزيز: ﴿واستفتحوا وخابَ كلُّ جبّارٍ عَنِيد﴾ [إبراهيم: 15/14].

(58) سورة مريم: 98/19. والرِّكز: الصوت الخَفِي، جمعه: رُكُوز، وأركاز.

(59) تاريخ الطبري 91/8 ــ 92، والكامل في التاريخ 203/5. ونسب صاحبُ العقد الخُطبة إلى سليمان بن علي، انظر: العقد الفريد 96/4 ــ 97. وكذلك ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 680/2.

ويتساءل المرء عن علّة لجوء المنصور خاصّة، وخطباء بني العبّاس عامّة إلى الأسلوب القرآني، بصورة واضحة، بالغة التأثير؟ المظنون أن ذلك يعود إلى الإعجاز الأسلوبي للقرآن الكريم، وقدرته على التأثير في القلب والعقل والوجدان، إضافة إلى رغبة المنصور المقنّعة والسافرة، في الوقت ذاته، التي تتلخّص في محاولة تأكيد سلطته الدينية والدنيوية معاً، من خلال إضفاء صبغة دينية واضحة على كلامه؛ إذ هو من معدن بيت النبوّة، وأهل الرسالة؛ فهم قادة الأمّة في دنياهم، وهداتهم إلى معرفة ربّهم. وعلى النقيض يعمد بوساطة آيات القرآن الكريم، إلى التهويل من مظالم الأمويين، وتصويرهم بصورة الأمم التي طغت وعتت عن أمر ربّها، فأخذها الله أخذ عزيز مُقتدر، ف ﴿هل تحِسّ مِنهم مِن أحدٍ، أو تَسمعُ لَهُم ركْزاً﴾؟ أضف إلى ذلك أن تصدير الخطبة بآية قرآنية، ليس من قبيل براعة الاستهلال، أو حسن الافتتاح فحسب؛ بل إنّ الآية، فضلاً عن مناسبتها لموضوع الخطبة، لتوحي إيحاءً مكثّفاً بمحاولة إضفاء غلالة الشرعية الدينية على خلافتهم، ﴿... أنّ الأرْض يرِثُها عِبادِيَ الصّالِحون﴾. فالاقتباس - ههنا - نقلٌ للمعاني الدينية من سياقها الذي وردت فيه، إلى سياق يريده الخطيب، فالعبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، كما يقول علماء أصول الفقه.

وقد ضُمِّنت الخطب آيات قرآنية، لتصوير الأحداث أو الشخصيات، أو تمثيل حال من الأحوال، كقول السفّاح في خطبته في أهل الشام: "﴿ألم تر إلى الذين بدّلوا نعمةَ اللهِ كُفراً، وأحلّوا قومهم دار البَوارِ ۞ جهنّمَ يصلَونَها وبِئس القَرارُ﴾[60] نَكَص بكم يا أهل الشام آل حربٍ وآل مروان يتسكّعون بكم الظُلَم، ويتهورون بكم مداحِض الزلَق، يطؤون بكم حرم الله، وحرم رسوله. ماذا يقول زعماؤكم غداً؟ يقولون: ﴿ربّنا هؤلاء أضلّونا فآتِهم عذاباً ضِعفاً مِن النّار﴾؛ إذن، يقول الله عز وجل: ﴿لكلٍّ ضِعفٌ ولكنْ لا تَعْلَمون﴾[61]"[62]. ولعلّ براعة الاستهلال في اقتباس الآية الأولى، لا يخفى على ذي نظر. أمّا تضمين الآية في العبارة الأخيرة، فبراعة في التضمين والتأويل معاً؛ إذ أنّ نصّ ما استمده من الآية في كتاب الله العزيز، لا يجري على هذا النحو، فقد حوّره، ليعبّر به عمّا يعتمل في صدره، ويجوس في خاطره، بصورة تجعله ركناً ركيناً في بناء خطبته، بحيث يناسب تدفّق كلامه، وإن اختلف إطار استعماله للآية عن الإطار الذي وردت فيه أصلاً.

ومن سمات الأسلوب أيضاً، الاحتفاء بالتصوير البياني، ولا غرو في ذلك، فالتصوير من أنجع السّبل لإثارة العاطفة، واستمالة المتلقي، والتعبير عن المعنى الذّهني المجرد تعبيراً خاصاً ومؤثراً؛ يثير انتباه المخاطَب ويقظته، فيتفاعل مع النص تفاعلاً كلياً لإدراك المعنى المقصود، من خلال محاولة تأمل

---

[60] سورة إبراهيم: 28/14 ــ 29.

[61] في القرآن الكريم: ﴿... كلّما دخلت أمّةٌ لعنَتْ أختَها حتى إذا ادّاركوا فيها جميعاً، قالت أخراهُمْ لأولاهُم ربّنا هؤلاء أضلّونا فآتِهم عذاباً ضِعفاً من النّار، قال لِكُلٍّ ضِعفٌ ولكنْ لا تَعْلَمون﴾ [الأعراف: 38/7].

[62] العقد الفريد 94/4 ــ 95.

علاقات المشابهة أو التناسب التي بنيت عليها الصورة الفنيّة؛ ومِنْ ثَمَّ تُثار انفعالات المخاطَب، ويستشعر المتعة الذهنية، التي يبتغي تحقيقها المُبدع؛ فضلاً عن إيصال المعنى المراد، والتفاعل معه.

ومن الصور الفنيّة المميّزة، في خُطَب عصرنا، ما قاله داود بن علي العبّاسيّ، عم الخليفة السّفّاح، في أول خطبة له، حينما بُويع السّفّاح بالخلافة في الكوفة - وقد سبق أنْ وقفنا عليها - حيث قال داود: "الحمدُ لله، شُكراً شُكراً، الذي أهْلَكَ عدوّنا، وأصار إلينا ميراثنا من نبيّنا محمد ﷺ. أيُّها النّاس: الآنَ أَقْشَعَتْ حَنَادِسَ الدّنيا[63] وانكشف غطَاؤها، وأشرقت أرضُها وسماؤها، وطَلَعَت الشّمسُ من مَطْلِعِها، وبَزَغَ القمرُ من مَبْزغه، وأَخَذَ القَوْسَ بَارِيهَا[64]، وعاد السَّهْمُ إلى مَنْزَعِهِ[65]، ورَجَعَ الحقُّ إلى نِصَابِهِ[66]، في أهلِ بيتِ نبيّكم، أهْلِ الرّأفة والرّحمة بكم، والعطف عليكم"[67]. ومن البيّن أنّ هذه الصور الفنيّة، تمتلك دلالة إيحائية وجمالية مميّزة؛ إذ عبّرت تعبيراً حسيّاً دقيقاً عن المعنى المقصود، وأشركت المتلقّي في التجربة الشعورية، من خلال إثارة وجدانه، وتحريك عاطفته، ومِن ثمّ إقناعه واستمالته، فالصورة - ههنا - طريقة في الإقناع، وليست زخرفة وزينة فحسب. وهذا غاية ما يصبو إليه الخطيب، في معرض إثباتِ شرعيّة خلافتهم، وأحقّيتهم بها، دون سائر الناس، وعلى النقيض يرسم صورةً مظلمة مدلهمّة لحال الدّنيا، أيام خلافة الأمويين؛ قصداً إلى تشويه صورتهم، وإثبات ابتزازهم الحقّ دون أهله. ولا يمكن ههنا - بأيّة حال من الأحوال - تحقيق الانفعال والتواصل مع النصّ بالتعبير المباشر، والتأثير في الآخر (المتلقي). ومن هنا تتبدّى أدبيّة النصّ النثري وجماليته.

رابعاً - معالم البناء الفنّي:

عُني النقّاد والبلاغيون العرب بالخطابة والخطباء عناية واسعة، كما حفلت المصادر التاريخية والأدبية بنصوصٍ عديدة من الخطب، وكان بعضها يُحفظ وتتوارثه الأجيال؛ لروعة بيانها وحسن بلاغتها وفصاحتها، وكان لها أسماء خاصّة اشتهرت بها، يقول الجاحظ: "ومن خطب العرب (العجوز)، وهي خطبة لآل رَقَبة، ومتى تكلّموا فلابدّ لهم منها، أو من بعضها. و(العذراء)؛ وهي

[63] أقْشَعَتْ: أَقْشَعَ السَّحَابُ: زار وأقلع. والقومُ: تفرّقوا، وأقشعت الريحُ الغيمَ: كشفته، وقَشَعَ النّورُ والظلامَ وأقْشَعَهُ: أزاله، والحَنادسُ؛ جمع: حِنْدس؛ أي الظُّلمة.

[64] في المَثَل: (أعْطِ القوسَ باريها). أي استعن على عملك بأهل المعرفة والحِذْق فيه. انظر: مجمع الأمثال، للميداني 399/2.

[65] المَنْزعُ: المكان الذي يُنزع منه، وجمعه: منازِع. وفي المَثَل: (عاد السَّهْمُ إلى النَّزَعَة): أي رجع الحقّ إلى أهله، والنَّزَعَةُ: الرُّماة، جمع نازِع. انظر: مجمع الأمثال 332/2، والقاموس المحيط، مادة: نَزَعَ.

[66] النِّصَابُ: الأصل والمرجع.

[67] تاريخ الطبري 426/7. وانظر: البيان والتبيين 332/1. والكامل للمبرد 1482/3 ـ 1483. والكامل في التاريخ 9/5 ـ 10. وفي البيان والكامل للمبرد، أنّ هذه الخطبة كانت بمكّة.

خُطبة قيس بن خارجة ؛ لأنّه كان أبا عُذْرها. و(الشّوهاء) ؛ وهي خطبة سَحْبان وائل، وقيل لها ذلك من حُسْنها، وذلك أنّه خَطَب بها عند معاوية، فلم يُنْشِد شاعرٌ، ولم يَخْطُبْ خطيب"[68].

ولعلّ كتاب (البيان والتبيين)، لأديب العربية الجاحظ، أجلّ كتاب احتفى بفنّ الخطابة وتقاليده[69] ؛ إذ عرض لهيئة الخطيب وسَمْته، وجلال الحضور، وجمال الهيبة، وسرعة البديهة، وموهبة الارتجال، وصِدْق العاطفة، وضرورة البعد عن التكلّف والتشادق والمعاظلة، كما عرض لزيّ الخطيب وحركاته وإشاراته والأدوات المساعدة على البيان والتعبير ؛ كالمخاصر والعِصيّ والسيوف، وجهارة الصوت، وخلّوه من عيوب الحَصَر والعِيّ، وسلامة مخارج الحروف، كالنّبر والتصويت والتنغيم، وطرق الأداء الخطابي أو الإلقاء، ومراعاة مقتضى الحال، وثقافة الخطيب، وبعض الصفات الفارقة بين الخطباء، في محاولةٍ لتصنيفهم في طبقات، فثمة خطيبٌ مِصْقَع، ولَسِن، ولوذعي، ومفوّه، و... وتابع كثير من النقاد والبلاغيين الجاحظ في عنايته بفنّ الخطابة، فكان لهم إسهامات متميّزة في هذا الميدان، ضمن مؤلفاتهم في نقد النثر[70]، أو ما تناثر في بطون المصادر التاريخية والأدبية.

وقد قسّم القدماء، وتبعهم المحدثون، بنية الخطبة هيكلياً أو (مورفولوجياً)، على ثلاثة أجزاء، وهي: المقدمة، والعرض، والخاتمة[71]. وكان أرسطوطاليس قسمها على أربعة أجزاء، وهي: المقدّمة، والعرض، والتدليل، والخاتمة[72]، وزاد بعضهم على هذه الأقسام: التفنيد. والحقّ أنّ البنية الثلاثية للخطبة أكثر ملاءمةً ومنطقيةً ؛ لأنّ التدليل والتفنيد، يشكّلان - في أغلب الأحيان - بنية العرض نفسه، أو لنقل: هما من أساسيّات العرض وشروطه اللازمة ؛ ليحقّق عنصر الإقناع العقلي على نحو الخصوص، بله الإمتاع الوجداني.

1 - المقدّمة (الاستهلال، الافتتاح، التصدير):

وهي كالمطلع من القصيدة، وبها تكمن براعة الاستهلال، وتأتي أهميّتها من كونها تُنبّه السامعين، وتهيّئ أذهانهم لما بعدها، فهي أوّل ما يطرق الأسماع، وينقل المتلقي من حالة اللا مبالاة - إن جاز التعبير - إلى حالة التدبّر وإرهاف السّمع ؛ لذا نبّه النقّاد على حسن اختيارها ؛ لأنّه أوّل ما يطرق السّمع من الكلام، ويجب أن يُراعى فيه سهولة اللفظ، وصحّة السّبك، ووضوح المعنى، وتجنّب الحشو.

---

[68] البيان والتبيين، 348/1.

[69] أنظر: المجلد الأول والثالث على نحو الخصوص.

[70] أنظر على سبيل التمثل: كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري (ت نحو 395 هـ)، وموادّ البيان، لابن خلف الكاتب (المتوفى في أوائل القرن الخامس الهجري). وإحكام صنعة الكلام، لابن عبد الغفور الكلاعي (من أعلام القرن السادس الهجري). والمثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير (ت 637 هـ)، وغيرها كثير.

[71] أنظر: فنّ الخطابة، ص 117 وما بعدها. والنثر العربي القديم، ص 75 وما بعدها.

[72] الخطابة، لأرسطوطاليس، تح: عبد الرحمن بدوي، ص 229 وما بعدها.

وينبغي أن يكون الافتتاح مرتبطاً مع الخطبة ببراعة الاستهلال ؛ فإنّ براعة الاستهلال من أخصّ أسباب النجاح في الخطبة[73].

وكان القدماء اشترطوا أن تُستَهلّ الخطبة بحمد الله وتمجيده والثناء عليه، وتُزيّن بالصلاة على الرسول الكريم ﷺ، مع ضرورة توشيحها بآيات قرآنية، يقول الجاحظ: "وعلى أنّ خطباء السَّلف الطيّب، وأهل البيان من التابعين بإحسان، مازالوا يُسمّون الخطبة التي لم تُبتدأ، بالتحميد، وتُستفتح بالتمجيد (البتراء). ويُسمّون التي لم توشّح بالقرآن، وتُزيّن بالصلاة على النبي ﷺ (الشوهاء)"[74]. كما يُستحب أن تكون وثيقة الصلة بالعرض أو الموضوع، وفي ذلك يقول ابن المقفّع (ت 142 هـ) في سياق جوابه عمّن سأله عن البلاغة: "وليكن في صدر كلامك دليلٌ على حاجتك، كما أنّ خير أبيات الشعر البيتُ الذي إذا سمعتَ صدره عرفت قافيته". وعلّق الجاحظ على قوله: "وكأنّه يقول: فرّق بين صدر خطبة النكاح، وبين صدر خطبة العيد، وخطبة الصُّلح، وخطبة التواهب، حتى يكون لكلّ فنّ من ذلك صدرٌ يدلّ على عجزه؛ فإنّه لا خير في كلام لا يدلّ على معناك، ولا يشير إلى مغزاك، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعت"[75].

ويستحبّ أيضاً أن تناسب المقدّمة الخطبة طولاً وقصراً؛ لأنّها إن طالت صرفت انتباه السامعين، واستنفدت جهد الخطيب، وإن قصرت لم تستكمل شروط جودتها وحسنها، التي ذكرها النقاد والبلاغيون. بيد أن الخروج على هذه السنن والآداب الخطابية، لا يعني خللاً في بنية الخطبة، أو علّة قدح بحسنها وبلاغتها؛ إذ عادة ما يكون الخروج على هذا النهج مسوّغاً لسببٍ ما ينبئ عنه الموقف النفسي للخطيب، وموضوع الخطبة، وطبيعة المتلقّين. وأحياناً يكون مستحبّاً؛ إذا توافق ومقتضى الحال، كما في الاستهلال ببيتٍ من الشعر، أو قول مأثور، أو حكمة سائرة، أو آية قرآنية، تتفق وموضوع الخطبة.

والتقديم على هذا النحو، عادةً ما يكون في خطب الوعيد والتهديد، وهو منهج دَرَجَ عليه كثير من الخطباء، وكان لخطبهم تلك النصيب الأوفى من الذيوع والانتشار، كما في خطبة الحجاج بن يوسف الثقفي بالكوفة، في العصر الأموي؛ إذ استهلّها بأبياتٍ من الشعر الغريب، ليقدّم نفسه بصورة تثير الهلع والذّعر في نفوس أهل العراق[76].

وعلى هذه الجادّة جرت الخطب السياسية في هذا العصر، إذ نجد بعضاً منها يبدأ بحمد الله والثناء عليه وتمجيده، والصّلاة على النبيّ محمد وآله، بما يوحي بمضمون الخطبة أو موضوعها، كما في خطبة

---

[73] أنظر: المثل السائر 98/3 وما بعدها.

[74] البيان والتبيين 6/2. وانظر: إحكام صنعة الكلام، تح: محمد رضوان الداية، ص 59.

[75] البيان والتبيين 116/1.

[76] أنظر: البيان والتبيين 308/2 ـ 310، والكامل للمبرد، تح: محمد أحمد الدالي، 494/2 ـ 495.

السفّاح في الكوفة ؛ حيث استهلّها بقوله : "الحمدُ لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه ، فكرّمه وشرّفه وعظّمه ، واختاره لنا ، وأيّده بنا ، وجعلنا أهله وكَهْفه وحِصْنه ، والقُوّام به ، والذّابّين عنه ، والناصرين له ، وألْزَمَنا كلمة التقوى ، وجعلنا أحقّ بها وأصلها ، وخصّنا برَحِم رسول الله ﷺ وقرابته ، وأنشأنا من آبائه ، .."[77].

وتارةً تبدأ الخطبة بالوعيد والتهديد لإرهاب السامعين ، والإيحاء بغضب الخطيب عليهم ، فيبدو الأسلوب متوهجاً عنيفاً ، ويطغى على سائر الخطبة غالباً ، إلاّ في أحيان قليلة ، يميل الخطيب فيها إلى الموادعة - إن صحّ التعبير - في ختام الخطبة ، فيلين أسلوبه ويسهل. وهذه الخطب تذكّرنا ببعض الخطب العنيفة في العصر الأموي ؛ كما في خطبة صالح بن علي العبّاسيّ ، عمّ السفّاح ؛ إذ يقول : "يا أعضاد النّفاق ، وعَمَد الضّلالة ، أغرّكم لينُ إبساسي ، وطولُ إيناسي؟ حتى ظنّ جاهلكم أنّ ذلك لفُلُولِ حَدّ ، وفتور جدّ ، وخَوَرِ قناة ، كذبتِ الظّنون"[78]. وكخطبة أبي السّرايا ، داعية ابن طباطبا العلوي ، الذي خرج على الخلافة ، ثمّ تخلّى عنه أهل الكوفة - كعادتهم - فخطب فيهم ، بلهجة حادّة ، وأسلوب ملتهبٍ ، يذكّرنا بخطب الإمام عليّ ﷺ فيهم ، قائلاً : "يا أهلَ الكوفة ، يا قَتَلَة عليٍّ ، ويا خَذَلَةَ الحُسين ؛ إنّ المغترّ بكم لمغرور ، وإنّ المعتمدَ على نَصرِكم لمخذول ، وإنّ الذّليل لمن أعززتموه"[79].

وتارةً أخرى تبدأ الخطبة ببيتٍ شعريّ ، أو آية قرآنية ، كقول السفّاح ، في أهلِ الشام ، لمّا قُتِل مروان ابن محمد آخر خلفاء بني أميّة : ﴿ألم ترَ إلى الذين بدّلوا نعمةَ الله كُفْراً وأحلّوا قَوْمَهم دار البَوَار۝ جهنّم يَصْلَوْنَها وبِئسَ القَرَار﴾. نَكَصَ بكم يا أهل الشام آلُ حربٍ وآلُ مروان ، يتسكّعون بكم الظُّلَم ، ويتهوّرون بكم مَدَاحِضَ الزَّلَق ، ..."[80].

وممّا تجدر الإشارة إليه ، أنّ بعض الخطب ورد دون مقدّمات ، والمظنون أنّها لم تدوّن ، أو ربما أغفل النسّاخ ذكرها ، أو لم تُحفظ حين إلقائها ، أو حُفظت ولم تُذكر ؛ لكونها تقليدية ممّا ألِفَتْهُ الأسماع ، وخاصّةً التي تُستَهَلّ منها بالحمدلة والصّلاة على الرسول الكريم ﷺ ؛ إذ كثيراً ما تتكرر بصيغ متقاربة في المعاني والألفاظ. وآية ذلك كلّه أنّ المصادر التاريخية والأدبية ، التي روت الخطب ، تذكر في أحيان كثيرة ، أنّ الخطيب قال بعد أن حَمِدَ الله ، وأثنى عليه ، وصلّى على نبيه الكريم وآله : (كذا). روى الطّبري أنّ

---

[77] تاريخ الأمم والملوك، 425/7. والكامل، لابن الأثير 8/5.

[78] العقد الفريد، 97/4. والإبساس: دعوة الناقة إلى الحلب بلطف ورفق، لتدرّ اللبن.

[79] مقاتل الطالبيين، ص 545.

[80] العقد الفريد 94/4 ـ 95. والآيات: 28 ـ 29 من سورة إبراهيم (14). يتسكّعون: يمشون مشياً متعسّفاً، وضلّ وتحيّر، وتمادى في الباطل والضلال. ومداحض: جمع مَدْحَضَة؛ وهي المزلقة.

المنصور "صَعِدَ المنبر، فقال ـ بعد أن حَمِدَ الله، وأثنى عليه، وصلى على النبي ﷺ ـ يا أهل خراسان؛ أنتم شيعتنا وأنصارنا، وأهل دولتنا، ..."[81].

وحتى الخطب التي قلنا إنّها ابتدأت بالوعيد والتهديد، وعبارات التقريع والتأنيب، أو حتى التي بدأت ببيتٍ من الشعر أو أبيات، أو آية قرآنية، فإنّ الرّاجح ـ كما أظن أنّ جلّها كان مُستَهلاً بالحمدلة والتمجيد؛ بدليل وجود عبارة التخلّص (أمّا بعد) في بعضها، أو ما يماثلها، مثل: أيها الناس، أو يا أهل...؛ لأنّ مخالفة السنّة في إسقاط الحمدلة والتمجيد والصّلاة على النبي ﷺ، ليست بالأمر الهيّن، أو السهل المُرتقي ـ فيما أحسب ـ عند الخطباء خاصةً، ولاسيّما إذا كانت الخطبة سياسية، إذ تحفل هذه الخطب ـ غالباً ـ بالمعاني الدينية، أو بعبارة أخرى: كان الجدل السياسي دائماً مصبوغاً بصبغة دينية، وهذه سِمَة عامة للخطاب السياسي العربي في العصور الإسلامية الأولى، روى الجاحظ أنّ إعرابياً خطب، وأعْجَلَه القول؛ فَكَرِه أن تكون خطبته بلا تحميد ولا تمجيد، فقال" الحمدُ لله غيرَ مَلَالٍ لذكر الله، ولا إيثار غيره عليه"، ثم ابتدأ القول في حاجته[82]. فعجلته لم تمنعه من التحميد والتمجيد؛ لِمَا وَقَرَ في نفسه من ضرورتهما واستحبابهما، وربّما وجوبهما أيضاً.

2 ـ العرض (أو الموضوع):

ويُعَدُّ أساس الخطبة وبه قِوامها، فلا يُستغنى عنه مطلقاً، كما هو الشأن في المقدّمة والخاتمة. وينبغي أن يتّسم العرض بالوحدة والترتيب والترابط؛ أي أن يكون موضوع الخطبة واحداً، تتسلسل فيه الأفكار تسلسلاً منطقيّاً وسببيّاً، بحيث يبدو بعضها آخذاً برقاب بعض، يسلم كلّ جزءٍ إلى ما بعده، إضافةً إلى الموضوع في اللفظ والمعنى، بعيداً عن اللبس والغموض، وتعدد الاحتمالات والغرابة[83].

وقد اتّسمت الخطابة السياسية في العصر العباسيّ الأوّل بهذه السّمات إلى حدّ بعيد، ولا نجد ـ فيما وصل إلينا من الخطب ـ شذوذاً واضحاً، أو خللاً بيّناً في الإحكام والتنسيق، أو تداخلاً في الموضوعات؛ إنّما ثمّة أفكار تتآزر لخدمة الموضوع الأساسي في الخطبة، وتكون ـ في الوقت ذاته ـ بمنزلة أدلّة منطقية، لتأكيد بغية الخطيب وغايته، كما في بعض خطب العباسيين الأوائل، حينما يؤكّدون شرعيّتهم الدينية في الخلافة، عن طريق الإزراء بالأمويين، وبيان صلة الرّحم، التي تربطهم برسول الله ﷺ، والتأكيد عليها، والثناء على أعوانهم أو شيعتهم الخراسانيين، وما إلى ذلك، من أفكار ومعان تشكّل ـ في ذاتها من وجهة نظرهم ـ أدلّة على شرعية خلافتهم. وقد غلبت المعاني الدينية على الخطابة السّياسية، وخاصةً لدى الخلفاء الخطباء؛ لأنهم وثبوا على الخلافة باسم الدّين، ليضفوا على أنفسهم السّمة الروحية للسلطة، أو ليُلبسوا سلطانهم غِلالة الإسلام.

---

[81] تاريخ الأمم والملوك 92/8.

[82] البيان والتبيين 404/1.

[83] فن الخطابة، ص 125 وما بعدها، والنثر العربي القديم، ص 477 وما بعدها.

ولابُدّ للخطيب ـ في أغلب الأحيان ـ من التدليل على صحّة آرائه، أو مناقشة آراء خصمه وأدلّته، لإبطالها ودحضها، وعندئذٍ يغدو لِزاماً عليه استخدام الأدلة العقلية؛ وهي تعتمد على مقدّمات يقينيّة، كالقياس مثلاً، تُسفِر عن نتائج حتمية. ومن وسائل البرهنة العقلية، أو الأدلة المنطقية، المغالطة، والإنكار، والموافقة، والاستدراك، وردّ الحجّة على الخصم، وما إلى ذلك[84].

والخطب التي عوّلت على الحجّة المنطقية، والدليل العقلي، كثيرةٌ في هذا العصر، من ذلك قول المنصور في خطبته، لمّا قتل أبا مسلم الخراساني (137 هـ) قائد ثورتهم، ومقوّض عرش أعدائهم ـ معتمداً في حجته القياس العقلي، حيث قال: "... وإنّ أبا مسلم بايَعَنا، وبايَعَ النّاس لنا؛ على أنّه من نكثَ بنا، فقد أباح دمَه، ثم نكثَ بنا؛ فحَكَمْنا عليه لأنفسنا حُكْمَهُ على غيره لنا، ولم تمنعنا رعاية الحقّ له، من إقامة الحقّ عليه"[85].

واعتماد الأدلّة المنطقية وحدها، لا يُجدي نفعاً في إقناع كلّ صنوف المخاطبين؛ لتباين المستوى الفكري والثقافي الاجتماعي فيما بينهم، فثمّة من لا يخضع للعقل، ولا يدين للمنطق. وقد نبّه أرسطو على ذلك، ورأى أن الخطباء غير المثقّفين أقدر على إقناع جمهور العامة من الخطباء المثقّفين؛ لأنهم يصوغون الأفكار العامّة المشتركة من معارفهم، فتكون قريبة من إدراك الجمهور[86]. فلا مندوحة ـ إذن ـ من اللجوء إلى الأدلّة الخطابية أو الانفعالية ـ كما تُسمّى ـ التي تخاطب الشعور، وتستثير الأحاسيس، وتلهب العواطف. وعادةً ما يلجأ إليها الخطباء، ويعولون عليها، وخاصّةً في الخطب الحربية. وما إلحاح العباسيين على بيان صلة الرحم مع الرسول الكريم ﷺ، لتأكيد صحّة خلافتهم وشرعيّتها؛ إلاّ إثارة للانفعال الوجداني، والتعاطف النفسي معهم؛ لأنّ الخلافة لا تورّث، بل يليها الأجدر بها، وفق مبدأ الشورى.

إضافةً إلى الأدلّة العقلية والانفعالية، لابدّ من توشيح الخطب بالأدلّة النقلية، التي تعتمد على الاستشهاد والتضمني والاقتباس. وأجلُّ ما يُتمثّل به آي الذكر الحكيم، ثمّ الحديث الشريف، وأشعار العرب، وأمثالهم السائرة، وحكمهم الدائرة. والحقّ أن الخطابة السياسية عوّلت على التضمين والاقتباس، وازدانت نصوصها بالكثير من الآيات القرآنية، التي كان لها وظائف فكرية وجمالية معاً، في النصّ الخطابي.

ولعلّ من الخير أن نشير ـ هنا ـ إلى أنّ أغلب الخطب السياسية متوسطة الحجم، وقليلٌ منها أمْيَلُ إلى الطّول، وكثيراً ما تتكرر المعاني الواحدة "بعبارات مختلفة الألفاظ والأساليب، مرّة بالاستفهام، وأخرى

---

(84) فن الخطابة، ص 125 وما بعدها، والنثر العربي القديم، ص 77 وما بعدها.

(85) تاريخ الأمم والملوك 94/8.

(86) انظر: فن الخطابة، ص 129.

بالتقرير، وأخرى بالنفي، ويحاولون بذلك أن يثبتوا المعاني في نفوس سامعيهم؛ ليكون الغرس بعيد الغور، فيثمر أطيب الثمرات، وأدناها جنى"[87].

3 ـ الخاتمة:

افتنّ الخطباء في العصور كلّها في تنويع الخاتمة، وعُني النقّاد بها؛ لأنّها آخر ما يبقى معتملاً في نفوس السامعين وأذهانهم، مثلما تُنبّه المقدّمة الجمهور، وتجتذب حواسهم، وعادة ما تكون الخاتمة تلخيصاً وتأكيداً للأفكار، التي سلف ذكرها في موضوع الخطبة، وهذه إحدى طرائق اختتام الخطب، وقد تُختتم بآية قرآنية، أو بحديثٍ نبويّ، أو ببيتٍ شعري أو أبيات، أو قول مأثور؛ يتناسب مع موضوع الخطبة، كما في خطبة السّفّاح، بعد أن قُتل مروان بن محمد؛ إذ ختمها بقوله عزّ من قائل: ﴿فتلكَ بيوتهم خاوية بما ظلموا﴾ [النمل: 52/27][88]. وخطبة المنصور بعد أن اعتقل بعض آل عليّ ﷺ. إذ اتّهمهم بطلب الخلافة، ونقض البيعة[89]، حيث ختمها بقوله تعالى: ﴿وحيلَ بينهم وبينَ ما يَشتهون كما فُعِلَ بأشياعهم من قَبْلُ إنّهم كانوا في شَكٍّ مُريب﴾ [سبأ: 54/34].

واختتم صالح بن عليّ إحدى خطبه بأبيات شعرية[90]، وكذلك فعل أبو السّرايا في خطبته العنيفة بالكوفة، إذ ختمها بالأبيات الشعرية الآتية، مخاطباً أهلها[91]:

ومارستُ أقطارَ البلادِ فلم أجِدْ ... لكم شَبَهاً فيما وَطِئتُ من الأرض
خلافاً وجَهْلاً وانتشارَ عزيمةٍ ... ووَهْناً وعَجْزاً في الشّدائد والخَفْض
لقد سبقت فيكم إلى الحَشْرِ دعوةٌ ... فلا عنكمُ راضٍ ولا فيكمُ مُرْضي
سأبعد داري من قِلًى عن دياركم ... فذوقوا إذا وَلّيتُ عاقبةَ البغض

وقد تُختتم بعض الخطب بالدّعاء، أو الحمدلة، أو الاستغفار، ونحو ذلك، كقول إبراهيم بن عبد الله من آل عليّ ﷺ، وكان ثار مع أخيه محمد الملقّب بـ (النّفس الزّكية) على المنصور: "اللهم إنّكَ ذاكرٌ اليوم آباءً بأبنائهم، وأبناء بآبائهم، فاذكرنا عندك بمحمّدٍ ﷺ. اللهم واحفظ الآباء في الأبناء، والأبناء في

---

[87] الخطابة (أصولها، تاريخها في أزهر عصورها عند العرب) ص 132 ـ 133.

[88] العقد الفريد، 95/4.

[89] تاريخ الأمم والملوك، 94/8.

[90] العقد الفريد، 97/4.

[91] مقاتل الطالبيين، ص 545. وفي البيت الثالث إشارة إلى دعوة الإمام علي ﷺ على أهل الكوفة. وكان الخطيب ذكرها في خطبته. انظر: ص 545.

الآباء، واحفظ ذريّة محمد ﷺ"[92]. ومن المعلوم أن ثورة محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم قد فشلت، وتمكّن المنصور منهما سنة (145 هـ).

وقد تكون خاتمة الخطبة نصحاً للسامعين، أو ترغيباً لهم بوعدٍ، أو ترهيباً بوعيد. ومثال الترغيب ختام خطبة السفّاح في أهل الكوفة. وخطبة عمّه داود بن عليٍّ في مكّة المكّرمة، حين قدمها والياً عليها؛ إذ قال: "لكم ذِمّة الله، ولكم ذِمّة رسول الله ﷺ، ولكم ذِمّةُ العبّاس، لا وربِّ هذه البَنِيّة - وأومأ بيده إلى الكعبة - لا نهيج منكم أحداً"[93]. ومثال الترهيب قول عبد الملك بن صالح بن عليٍّ العبّاسي، في أهل الشام: "أمّا وحُرمةِ النبوّةِ والخلافة؛ لتَنْفِرُنَّ خِفافاً وثقالاً، أو لأُوسِعَنَّكم إرغاماً ونكالاً"[94].

ومهما يكن الأمر، فإن أساليب الخطباء في بناء خطبهم، من حيث الاستهلال والعرض والخاتمة، تتنوّع تبعاً لنفسية الخطيب وطريقته المؤثرة، وموضوعه وأسلوبه، وطبيعة الجمهور، والغرض المقصود؛ إذ إنّ لكلّ مقام مقالاً، وهو ما عبّر عنه القدماء بـ (مقتضى الحال). لذا لا غروَ إن ألفينا عدّة أساليب للبِنْية الهيكلية للخطب، مادامت تتناسب ومقتضى الحال، وهي في عمومها لا تخرج عن سَنَنِ الخطابة العربية وطرائقها، وخاصّةً الخطابة السياسية في العصر الأموي.

المصادرة والمراجع

ـ إحكام صنعة الكلام، لابن عبد الغفور الكلاعي، تح: محمد رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت، 1966م.

ـ أدب السياسة في العصر الأموي، أحمد محمد الحوفي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط 5، د.ت.

ـ البداية والنهاية، لابن كثير، تح: أحمد عبد الوهاب فتيح، دار الحديث، القاهرة، ط 5، 1418 هـ/1998م.

ـ البيان والتبيين، للجاحظ، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د. ت.

ـ تاريخ الأمم والملوك، للطبري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة مصورة عن طبعة دار المعارف بمصر، بيروت، د. ت.

ـ تاريخ الخلفاء، للسيوطي، تح: مصطفى عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1414 هـ/1993م.

ـ تاريخ اليعقوبي، لليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب، دار بيروت، 1400 هـ/1980م.

ـ الخطابة، لأرسطوطاليس، تح: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت، دار القلم ـ بيروت، 1979م.

ـ الخطابة (أصولها، تاريخها في أزهر عصورها عند العرب)، لمحمد أبو زهرة، مطبعة العلوم، القاهرة، ط1، 1353 هـ/1934م.

ـ زهر الآداب وثمر الألباب، للحصري القيرواني، تح: علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،ط2، د. ت.

[92] المصدر نفسه، ص 237.

[93] الكامل للمبرد، 1483/3. والبَنِيَّةُ: كلّ ما يُبْنى، وتُطلق على الكعبة المشرفة، [القاموس المحيط، والمعجم الوسيط، مادة :بني].

[94] العقد الفريد 97*4.

ـ سير أعلام النبلاء، للذهبي، تح: محب الدين العمروي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1417 هـ/1997م.
ـ شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983م.
ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا، للقلقشندي، شرحه وعلق عليه: محمد شمس الدين ويوسف الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
ـ العصر العبّاسي الأوّل، لشوقي ضيف، دار المعارف، بمصر، ط 6، د. ت.
ـ العقد الفريد، لابن عبد ربه، تح: أحمد أمين وأحمد الزين والأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
ـ عيون الأخبار، لابن قتيبة الدينوري، بعناية: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
ـ الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، محمد بن علي بن طباطبا، دار صادر، بيروت، د. ت.
ـ فنّ الخطابة، لأحمد محمد الحوفي، دار نهضة مصر، القاهرة، 2002م.
ـ الكامل في التاريخ، لابن الأثير، تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1424 هـ/ 2004م.
ـ الكامل، للمبّرد، تح: محمد أحمد الدّالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1413 هـ/1993م.
ـ كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري، تح: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د. ت.
ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1379 هـ/1959م.
ـ مجمع الأمثال، للميداني، تح: جان توما، دار صادر، بيروت، ط1، 2000م.
ـ مختارات ابن الشجري، ضبطها وشرحها: محمود حسن زناتي، مطبعة الاعتماد، بيروت، ط1، 1344 هـ/1925م.
ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، للمسعودي، تح: سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط1، 1421 هـ/2000م.
ـ مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الأصفهاني، تح: السيّد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949م.
ـ موادّ البيان، لابن خلف الكاتب، تح: حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا، 1982م.
ـ النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية، محمد رجب النّجار، دار العروبة، الكويت، ط2، 1423 هـ/2002م.
ـ الوثائق السياسية والإدارية (العائدة للعصر العباسي الأوّل)، محمد ماهر حمادة، مؤسسة الرسالة، ط2، 1401 هـ/ 1981م.
ـ الوزراء والكتّاب، لابن عبدوس الجهشياري، تح: مصطفى السقّا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1357 هـ/1938م.

محمد بن أبي شنب
رائد المحققين الجزائريين

أ . عائشة يطو[1]

مقدمة:

الجزائر واحدة من البلدان، التي اهتمت بنشر التراث منذ أنْ عرفت الطباعة. ومن هذه الأعمال المنشورة في وقت مبكر: كتاب بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، لابن خلدون في 1321 هـ/ 1903م، ورحلة الورثلاني عام 1326هـ/1908م، وعنوان الدراية فيمن عرف في المئة السابعة ببجاية، للغبريني سنة 1328هـ/1910م، وغيرها كثير[2]".

ومن المبرِّزين في هذا الميدان العلامة محمد بن أبي شنب[3] الذي كان لوجوده "في كلية الآداب بالجزائر أثر ظاهر في دفع حركة نشر التراث خطوات واسعة"[4]. والقائمون بهذه الحركة هم المستشرقون، الذين تكفلوا بتحقيق بعض النصوص التراثية، وأسندوا تحقيق بعضها الآخر إلى باحثين جزائريين، واشترك الفريقان في ترجمة وتحقيق نصيب من هذه الذخائر وتحقيقها أيضاً[5].

آثاره:

أحصاها تلميذه عبد الرحمن الجيلالي، فوجدها تزيد على الخمسين كتاباً في فنون متعددة، طغت عليها صفة الأدبية، "أحيا بعضها بالتأليف والنشر والتحقيق، وبعضها بإجالة يد العمل فيها بالتنقيح والتصحيح"[6].

---

(1) باحثة جزائرية.

(2) انظر: مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، ص188

(3). ترجمته في: محمد بن أبي شنب ــ حياته وآثاره، لتلميذه عبد الرحمان الجيلالي ومعجم أعلام الجزائر، لعادل نويهض (162-164). ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، ط. لبنان (ج10/ص289). والمعجم المفصل في اللغويين العرب، لإميل بديع يعقوب، ط. لبنان (ج2/ص169).

(4) تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره، ص128.

(5) ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي، ج6/ ص57-58.

(6) محمد بن أبي شنب، ص30-31.

وتعليل توجيه عنايته إلى المجالين التاريخي والأدبي، يعود إلى تدريسه اللغة والأدب والمنطق، الذي انعكس على نوع تآليفه ومحققاته التي صدرت عنه[7].

منهجه في التحقيق:

تحدّث عن ذلك أبو القاسم سعد الله قائلاً: "هي مقابلة أكثر من نسخة، ووضع مقدمة قصيرة في وصف طريقة التحقيق دون ترجمة المؤلّف وعصره، ونحو ذلك. وأهمّ جهد كان ابن أبي شنب يقوم به في التحقيق هو وضع الفهارس؛ فهارس الأعلام، والأماكن، والكتب، والموضوعات، والشعر، وغير ذلك. وهنا تظهر مهارته وطريقته ومساهمته. وكأنّ ابن أبي شنب كان على عجل؛ فهو لا يهتمّ بالتنميق ولا بالتطويل، وإنّما كان يقتصر في الأسلوب على ما قلّ ودلّ (وهو أقرب إلى العلمي منه إلى الأدبي)"[8].

نماذج من أعماله المحققة:

سأعرض لبعض هذه الأعمال بنوع من التفصيل، ليتضح لنا جهد الرجل، وأهمية هذه النصوص ويتبيّن مدى حقيقة ما قيل في منهجه، معتمدين في ذلك على ما أورده هو نفسه في كتبه التي وقفنا عليها، وعلى ما ذكره من أشار إلى تلك الأعمال وغيرها.

❖رحلة الورثلاني؛ المسماة: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار: هي رحلة منثورة للعلامة الحسين بن محمد السعيد المعروف بالورثلاني (ت: 1194هـ). تعدّ مصدراً مهمّاً في تاريخ الجزائر، وتاريخ العالم العربي عامّة (تونس وليبيا ومصر والحجاز)، ترجم فيها للعديد من الشخصيات وذكر آثارهم. ومجمل القول، إنّها حوت فوائد تاريخية وجغرافية عالية القيمة. ولقد لقيت هذه الرحلة شهرة منذ أن كانت مخطوطة، على عهد مؤلّفها وما بعده؛ طبعت أوّل مرّة في بداية القرن العشرين طبعاً حجرياً في تونس، عام 1903م، بتصحيح الشيخ علي الشنوفي والأمين الجريدي. ثمّ جاءت طبعة الجزائر، ببير فونتانا عام 1908م، بتصحيح الشيخ محمد بن أبي شنب. واعتمد في ذلك على مقابلة ثلاث نسخ خطية؛ اثنتان منهما يعود تاريخهما إلى عصر المؤلف؛ أي 1768م، والأخرى نسخت سنة 1895م. وأضاف إليها نسخة تونس، وقابل بينها جميعاً. صدر في جزء واحد ضخم، وكان نشرها بطلب من حاكم الجزائر العام آنذاك (جونار). حوت 713ص، مع زيادة خمس صفحات لمقدمة الناشر والمصحح، منه ترجمة للمؤلّف. وخصّ 105ص، للفهارس الفنية: الأعلام، وأسماء الأماكن والقبائل والأعراش، وأسماء المصادر التي تجاوزت 330 في علوم مختلفة.

---

[7] تاريخ الجزائر الثقافي، ج8/ ص171.

[8] تاريخ الجزائر الثقافي ج8/ ص169-170.

ويعلّق دارس هذه الرحلة الأستاذ مختار فيلالي قائلاً: "رغم جهود محمد بن أبي شنب في تصحيحها، فإنّنا نجد فيها كثيراً من الفراغات لم يستطع سدّها وعبارات كثيرة محرفة وفقرات لا وجود لها في بعض النسخ، بينما توجد في بعضها ولكنها مختلفة في الترتيب من حيث المكان ممّا يبعث على الشكّ فيها بأنّها ليست للمؤلّف، إذ ربما زادها بعض الناسخين لغرض معيّن. أو حذفت لهدف كذلك. وقد شوّهت هذه التحريفات والفراغات جملاً كثيرة ممّا سبّب في ضياع أو غموض المعلومة التاريخية (وقد ظهرت طبعة جديدة في بيروت لدار الكتاب العربي، في 1974م، وهي إعادة لطبعة ابن شنب)، دون زيادة أو نقصان ما عدا ذكر كلمة الناشر..."[9].

❖الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، لعلي ابن أبي زرع الفاسي: نشره ابن أبي شنب مصححاً ومحققاً، وقد نعت عمله هذا تلميذه عبد الرحمن الجيلالي بقوله: "نشره بالتصحيح الكامل، والتحقيق الدقيق"[10]، وكان ذلك بالجزائر عام 1921م[11].

إنّ إعادة طبع هذا المصنّف في الرباط سنة 1972م، كان بالاعتماد على نسختين، إحداهما طبعة ابن أبي شنب؛ وقد جاء في مقدمته: "نشر هذا الكتاب للمرة الأولى البحّاثة الجزائري الشهير الدكتور محمد بن أبي شنب بالجزائر سنة 1920م، من غير تقديم ولا تعليق، ولم يعن الناشر بتحقيق الكتاب فجاء مليئاً بالأخطاء شكلاً وموضوعاً. ومع هذا النقص الذي ادعاه الناشر لعمل ابن أبي شنب، إلا أنّنا نجده - أي دار المنصور - تعتمده بالدرجة الأولى، ثمّ تركن إلى نسخة ثانية خطية في تونس، وهي مبتورة الآخر وخطّها رديء، جعل النص صعب القراءة[12].

وبناء على ذلك، فلولا فضل نسخة ابن شنب لما استطاعت الدار إعادة طبعه.

❖البستان في ذكر الأولياء بتلمسان، لأبي عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد الملقّب بابن مريم التلمساني: اعتنى بتهذيبه وترتيبه العلامة ابن أبي شنب[13]، فظهرت طبعته عام 1908م، عن الثعالبية. وقد قدّم له بهذه العبارات: "لمّا كان الكتاب المسمى البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان للشيخ أبي عبد الله... من أعظم المؤلّفات في تراجم العلماء والسادات، بادرنا إلى طبعه لتعميم نفعه، وجمعنا منه نسخاً؛ منها نسخة لمكتبة المدارس العليا الجزائرية محفوظة تحت عدد (2001) ونسختين للمكتبة الدولية الجزائرية محفوظتين تحت عدد (1736) و(1737) ونسخة للسيد وليام مارصي مدير مدرسة الجزائر

---

(9) انظر: رحلة الورثلاني ــ عرض ودراسة، ص51-53؛ ومحمد بن أبي شنب، ص31؛ وتاريخ الجزائر الثقافي، ج6/ص59.

(10) محمد بن أبي شنب، ص32.

(11) انظر: تاريخ الجزائر الثقافي (الهامش)، ج6/ص59.

(12) الذخيرة السنية، ص6-7.

(13) انظر: محمد بن أبي شنب، ص31؛ وتاريخ الجزائر الثقافي، ج2/ص355.

الدولية[14]... وزيادة في تحرّي التصحيح راجعنا بعض الأصول التي نقل عنها المؤلّف رحمه الله تعالى، مثل نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأبي العباس أحمد بابا التنبكتي السوداني، وبغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد لأبي زكريا يحيى بن خلدون، وروضة النسرين في ذكر دولة بني مرين لأبي محمد عبد الله عمر الشهير بابن الأحمر، وكتاب وفيات الخطيب القسنطيني، وغير ذلك من الكتب[15]. وكما ذكر، فقد أحال في هوامش بعض الصفحات على بعض المصادر التي رجع إليها لتوثيق متن النص، ممّا اعتمده صاحب البستان وغيره[16].

زيادة على ذلك، فقد صنع ابن أبي شنب فهارس للكتاب؛ للتراجم، وأسماء الرجال، وأسماء الأماكن والبلدان والجبال والأنهار، وأسماء الكتب.

أعيد طبعه 1986م، من قبل ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، وهي نفس النسخة التي راجعها ابن أبي شنب. قدّم لها الدكتور عبد الرحمن طالب، معلقاً عليها بأنّ ابن أبي شنب اعتمد عدة نسخ، وخصه بفهارس، لكنّه لم يقم بأية دراسة عنه ولا عن صاحبه[17].

وتتمثّل قيمة هذا المصنّف الذي حقّقه ابن أبي شنب في كونه من كتب التراجم الغزيرة؛ فقد ترجم لاثنين وثمانين ومئة عالم ووليّ من تلمسان، أو من عاشوا بها، فأفاد أهل العلم بمسرد طويل من الكتب. ومن الفوائد ما تعلّق بالجانب العمراني؛ إذ ذكر أسماء أمكنة بتلمسان، وما تعلّق بالجانب الثقافي والعلمي في المغرب الأوسط. ومنها المعلومات الاقتصادية والاجتماعية[18].

❖عمران الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة التاسعة ببجاية، لأبي العباس أحمد الغبريني (ت: 704هـ/ 1304م): قال عنه محققه رابح بونار: "استرعى هذا الكتاب نظر المرحوم الأستاذ الدكتور محمد بن أبي شنب، ونال إعجابه فجدّ في البحث عن بعض نسخه المخطوطة وحققه ثم طبعه بالمطبعة الثعالبية بالجزائر سنة 1910م/ 1328هـ... وقد كان نشره لهذا الكتاب عملاً جليلاً خدم به الحركة العلمية وأمدّ المثقفين بزاد فكري يصلهم بماضيهم المجيد"[19].

---

(14) وذكر بعد لك أربع نسخ.
(15) البستان: تحقيق ابن شنب، ص4.
(16) انظر: ص11-123-142-156-308-311.
(17) البستان (ط.1986م)، ص3.
(18) البستان، ص3-5.
(19) عنوان الدراية: تحقيق رابح بونار، ص34.

والإعجاب الذي تحدّث عنه، منبعه الوقوف على أهمية هذا المصدر التاريخي؛ فهو يطلعنا على الحياة العلمية في القرن السابع الهجري في مدينة بجاية، حفل بتراجم كثيرة لعلماء ومؤرخين و... من مشاهير البلدة ذوي الأصول المختلفة[20].

إنَّ الذي جعل الأستاذ رابح بونار يعيد طبع الكتاب محققاً، أنَّ نسخه المطبوعة قد نفدت كلّها مما دعت الحاجة الثقافية إلى ذلك. وهو لا ينفي الجهد الكبير الذي بذله ابن أبي شنب في تحقيق الكتاب؛ قال: "على الرغم مما قام به الدكتور محمد بن أبي شنب من التحقيق ومقابلة النسخ التي تمكّن من الانتفاع بها في إخراج الكتاب، فإنّ نسخته المطبوعة قد وقعت فيها أخطاء كثيرة نقصت من قيمته..."[21]. ومع ذلك فقد اعتمد بونار نسخة ابن أبي شنب واعتبرها نسخة ثالثة يعود إليها عند التصحيح واعتمد أيضاً نسخة المكتبة الوطنية نفسها التي اعتمدها المحقق الأول. ووجدته يعد نسخة ابن أبي شنب في الصدارة من الأهمية[22].

ولنرجع إلى مقدمة ابن أبي شنب التي أورد فيها محتوى الكتاب وأهميته، وعَرَضَ النسخ الخطية المعتمدة في التحقيق. وألحق بالكتاب فهرساً للتراجم؛ يقول: "كتاب تلوح أنوار الحقائق من سبيل عباراته ويعبق شذا عرف المعارف من بيان إشاراته، أورد فيه مؤلّفه من تراجم علماء عصره وأخبار أحبار مصره ما يحتاجه المتشوق إلى فرائد القلائد... مع ذكر وفياتهم، ومؤلّفاتهم، وسيرهم في مذاهبهم وعاداتهم، واستظهار الأحاديث الشريفة، والآثار الصالحة، المنيفة، والمباحث الفقهية، والفتاوى الشعرية وغير ذلك ممّا لا يحصى، ولا من غيره يستقصى. وقد اعتمدنا في التصحيح على أربع نسخ: الأولى للمكتبة الدولية الجزائرية محفوظة تحت عدد (1734) والثانية للفقيه النبيه سيدي عبد الرزاق الأشرف قاضي باتنة الحالي، والثالثة للعالم العلامة سيدي علي بن الحاج موسى... والرابعة للفقيه النجيب... سيدي أبي القاسم محمد الحفناوي..."[23].

إلى جانب ذلك، راجع لتوثيق النص مصادر مهمة، نحو: نفح الطيب، ونيل الابتهاج، وجذوة الاقتباس.

❖ديوان عروة بن الورد، بشرح ابن السكيت: تحدّث عنه عبد الرحمن الجيلالي، ذاكراً أنّ عمل ابن أبي شنب في هذا الديوان شبيه بعمله في ديوان (علقمة بن عبدة التميمي)؛ بمعنى أنه حققه؛ فصدّره بمقدمة أورد فيها ترجمة للشاعر، وعلّق عليه بتعليقات جليلة، وخصّه بفهارس للكلمات المشروحة،

[20] انظر مقدمة عنوان الدراية، تحقيق عادل نويهض.
[21] عنوان الدراية، ص50-51.
[22] عنوان الدراية، ص51.
[23] عنوان الدراية: تحقيق أبي شنب، ص2.

وأسماء الرجال والنساء، والقبائل وأسماء الأماكن والبلدان والجبال والأنهار، والأبيات والقوافي. وكان طبعه في 1926م[24].

ولقي هذا الديوان الاهتمام من قبل باحثين آخرين، نوّهوا في أعمالهم بصنيع ابن شنب فيه؛ ومن هؤلاء الأستاذ سعدي صناوي؛ الذي أشار في مقدمته إلى الشروح السابقة، مؤكداً على سبق ابن السكيت إلى جمع شعر (عروة) وشرحه وأنّ جميع من نشروا الديوان وشروحه بعده انطلقوا من عمل ابن السكيت وكان أن ظهر الديوان مطبوعاً في الجزائر بعناية الشيخ محمد بن أبي شنب وتصحيحه. وهي طبعة مأخوذة من طبعة المستشرق (نولدكيه) مع إضافة أبيات وشروح[25].

لقد نشرت في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق دراسة حول هذا الديوان، ضمن قسم النقد والتعريف[26]؛ تحدث فيها الكاتب عن نشرات الديوان، منتقداً كل واحدة، إلى أن جاء دور نشرة ابن شنب التي قال عنها: "نشر مرّة أخرى في الجزائر عام 1926م، بتحقيق الأستاذ محمد بن أبي شنب، وهي فيما أرى من أفضل طبعات الديوان وأتمّها وأغزرها شعراً؛ إذ استطاع المحقق أن يصحح كثيراً من أخطاء النشرات السابقة، وأن يكمل النقص في بعض عباراتها"[27].

❖ديوان امرؤ القيس، بشرح الأعلم الشنتمري: ذكر عبد الرحمن الجيلالي أنّ شيخه ابن أبي شنب "اعتنى بتهذيب وترتيب (هذا الشرح) والتعليق عليه، ولم يترك فيه شاردة أو نكتة أدبية مفيدة إلا قيّدها. وهو كتاب ضخم كبير، جامع لكل ما ثبتت روايته عن (الشاعر) وإنّه لخزانة علم وأدب ثمينة..."[28].

صدق في وصفه هذا؛ فقد قام ابن شنب بتصحيحه؛ فوضع مقدمة ترجم فيها للشاعر، وأحال في ذلك على بعض المصادر، نحو: العمدة والمزهر وشرح شواهد المغني للسيوطي ومعجم تاج العروس للزبيدي. ثم عرّف بالديوان مستنداً إلى الفهرست لابن النديم، وأفادنا بمعلومات عن نسخ خطية وأخرى مطبوعة من شروح على هذا الديوان: يذكر المكان والسنة والعدد... مع ذكر ما راجعه منها واعتمده. وحتى الترجمات لم يغفل ذكرها.

بعد ذلك يقفنا على ما اعتمده من نسخ في التحقيق، مع وصف دقيق لها: نوع الخط وتاريخ النسخ واسم الناسخ وعدد الأوراق ومقاس الورقة وهل هي كاملة أو ناقصة ولون الحبر المستعمل... ثم يذكر مصادره في التصحيح، والتي بلغت خمسة عشر[29].

---

[24] انظر: محمد بن أبي شنب، ص35.
[25] انظر: ديوان عروة بن الورد، ص73.
[26] الدراسة بعنوان: حول ديوان عروة بن الورد، ص880-899.
[27] حول ديوان عروة بن الورد، ص881.
[28] محمد بن أبي شنب، ص35.
[29] انظر مقدمة الكتاب، ص5-55.

والظاهر لكل مطّلع على هذه الطبعة، العناية الدقيقة بتحقيق النص: تخريج الآيات وشرح ما غمض من المعاني مع التوثيق، وتوثيق النصوص الشعرية من: اللسان، وتاج العروس، وأساس البلاغة، وأمالي القالي، والكامل للمبرد، والأغاني، وخزانة الأدب، والأمثال للميداني، والمخصص، والعين للخليل، والأضداد للأنباري، وغيرها كثير.

وخصّ الجزء من ص363 إلى ص 398 للزيادات؛ أي ما زيد في القصائد التي شرحها الأعلم وهي من رواية غيره، مجموعة من مصادر شتى أشار إليها مع الشروح. ومن ص399 إلى ص531 تجد الزيادات التي لم يروها الأعلم. أمّا من ص532 إلى غاية ص538 فهو على شكل ملحق، وسمه بـ"امرؤ القيس عند الأدباء، نحو الأصمعي وابن شرف القيرواني. وتقرأ من ص561 إلى ص604 فوائد في تأثّر بعض الأدباء بمعلقة امرؤ القيس.

ختم عمله وتوجه بفهارس في غاية الأهمية، خصّها للمحتويات، والأحداث والوقائع، واللغات والفنون والأنساب، والسور القرآنية والآيات القرآنية، والأحاديث والأمثال.

الخاتمة:

هذه النماذج فيض من غيث ما أمطر به العلامة ابن أبي شنب الباحثين، معاصريه وخلفه. وقد وجدناه المحقق النزيه الذي يتخيّر عناوينه بدقّة؛ فلا يحقق إلا ما له قيمة علمية عالية، ويفيد الأمّة. ولمسنا حرصه الشديد في اعتماد أكبر عدد من النسخ الخطية للمقابلة، واستيفاء حقها من الوصف في بعض الأعمال، ورجوعه إلى مصادر التخريج والتوثيق. ولم يحرم أيّ مصنّف من فهارس فنية دقيقة تعين القارئ على الرجوع إلى النص والاستفادة منه من أيسر الطرق.

وهو وإن كان دأب على منهج المستشرقين في تحقيقاته، إلا أنّ هذا المنهج في أصله عربي خالص[30]؛ وبذلك فقد سار على درب أسلافه من العلماء المحققين المحصين. ولم تنقص تلك الزلات التي وقع فيها خلال التحقيق من قيمة أعماله؛ إذ لقيت العناية والاهتمام، لأنّه كان سبّاقاً إلى إبرازها إلى النور.

بهذا وذاك، "قدّم ابن شنب مساهمة عظيمة في خدمة التراث الجزائري الإسلامي عموماً؛ فقد استعمل علمه وقدرته في البحث لتسليط الضوء على آثار الماضين من الجزائريين والعرب والمسلمين"[31]. وهو الذي قال عنه معاصروه: كان عارفاً بلوازم النقد العلمي، ونشر كتب التراث مع تواضع ووقار[32].

---

(30) مدخل إلى نشر التراث العربي، ص274-275.

(31) تاريخ الجزائر الثقافي، ج8/ ص168.

(32) تاريخ الجزائر الثقافي، ج8/ ص172.

فهرس المصادر والمراجع

1 ـ البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، لأبي عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد الملقب بابن مريم الشريف المليتي المديوني التلمساني. الجزائر ـ ديوان المطبوعات الجامعية، (1986م).

2 ـ البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، لأبي عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد الملقب بابن مريم الشريف المليتي المديوني التلمساني، مراجعة: محمد بن أبي شنب ـ المطبعة الثعالبية، الجزائر. (1326هـ/ 1908م).

3 ـ تاريخ الجزائر الثقافي من 1830-1954، لأبي القاسم سعد الله. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان. ط1 (1998م).

4 ـ تحقيق التراث العربي ـ منهجه وتطوره، لعبد المجيد دياب. دار المعارف، القاهرة. ط2، (1993م).

5 ـ حول ديوان عروة بن الورد، لمحمد يحيى زين الدين. مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، ج4، المجلد 53. شوال (1398هـ)/أكتوبر (1978م).

6 ـ ديوان عروة بن الورد، شرح وتقديم: سعدي ضناوي. دار الجيل. ط1، (1416هـ/ 1996م).

7 ـ الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، لعلي ابن زرع الفاسي. دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط (1972م).

8 ـ رحلة الورثلاني ـ عرض ودراسة، لمختار بن الطاهر فيلالي. دار الشهاب، باتنة. (1998م).

9 ـ شرح ديوان امرئ القيس بن حجر الكندي، لأبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعلم الشنتمري؛ تصحيح: ابن أبي شنب. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. (1394هـ/1974م).

10 ـ عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، لأبي العباس أحمد بن عبد الله الغبريني. المطبعة الثعالبية. الجزائر. ط1 (1328هـ/1910م).

11 ـ عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، لأبي العباس أحمد بن عبد الله الغبريني، تحقيق: رابح بونار. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر (1970م).

عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، لأبي العباس أحمد بن عبد الله الغبريني، تحقيق وتعليق عادل نويهض. لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت. ط1 (1969م).

12 ـ محمد بن أبي شنب ـ حياته وآثاره، لعبد الرحمن بن محمد الجيلالي. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر (1983م).

13 ـ مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي ـ مع محاضرة عن التصحيف والتحريف، لمحمود محمد الطناحي. مكتبة الخانجي بالقاهرة. ط1 (1405هـ/1984م).

إرهاصات نظرية التلقي في أدب الجاحظ

د. سميرة سلامي[1]

مقدمة:

نكاد نقرأ، في مختلف الدراسات التي تناولت الجاحظ، شبه إجماع على أن الجاحظ كان رائداً أو سبّاقاً إلى كثير من الموضوعات التي طرحها في أدبه الثر، بل كان سبّاقاً إلى كثير من الأفكار والرؤى، التي تبلورت فيما بعد، لتكوّن نظريات علمية وأدبية معروفة. هذا الإجماع، ربما شجّع الكثيرين إلى الغوص في أدب الجاحظ لاستكشاف كنوز ما تزال مخبوءة في داخله، تنتظر من يكتشفها ليصل ماضينا بحاضرنا.

والحقيقة، أن أحداً من دارسي الأدب القديم، لا يشك في أن الجاحظ من أعظم أدبائنا، إن لم يكن أعظمهم. فقد كان محط إعجاب الباحثين، قدامى ومحدثين، أدهشتهم سعة علمه واطّلاعه على أكثر ما في هذا الكون من معارف. وحكايات شغفه بالقراءة، بل نهمه في التهام كل ما تقع عليه يده من كتب، تناقلها الرواة، حتى قال أحدهم: "لم أرَ قط، ولا سمعت، من أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كائناً ما كان، حتى إنه كان يكتري دكاكين الوارقين ويبيت فيها للنظر"[2].

هذا النهم في القراءة، وجمع الكتب من هنا وهناك، أوصل الجاحظ إلى درجة من العلم والثقافة لم يدانه فيها أحد. وأثمر ذلك كلّه، عدداً هائلاً من المؤلفات قدّرت بثلاثمئة وستين مؤلفاً، ذكر ياقوت في معجمه، أسماء مئة وثمانية وعشرين منها[3]. ومن يطلع على عناوين تلك المؤلفات سيجد أن قلم الجاحظ وبيانه، قد سجل كل ما تمخض عنه الفكر البشري لعهده، من علوم وآداب، وما يثير الدهشة أن الجاحظ كتب هذا كلّه بقلم ساحر، وإبداع فني رائع، فجمع بذلك إلى الإحاطة والشمولية، الإجادة والعمق والإبداع، وظهر لنا في مؤلفاته عبقرية فذة، وذكاء نادر، وعقلاً يبهر، وإحاطة تدهش. فإذا كان

---

[1] أستاذ جامعة سورية.

[2] ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص75.

[3] السابق، ص106.

الإبداع في مجال أو مجالين من مجالات العلم والأدب دليل عبقرية[4]، فماذا يمكن القول فيمن يبرز ويبدع في معظم فروع العلم والأدب؟ إنها عبقرية الجاحظ التي حلقت في الآفاق، لا تعرف القيود.

هذه الشمولية، وذلك العمق والإبداع في آثار الجاحظ، جعل الدارسين يكتشفون فيها ريادته، لكثير من الأفكار والنظريات، العلمية والأدبية الحديثة، والمتميزون أو العباقرة، على اختلاف زمانهم ومكانهم، هم رواد وسباقون، وتتصف أعمالهم الإبداعية بخاصية وقيمة دائمتين، فتبدو كأنها دائمة الوجود في الكون، تنتظر أن يكتشفها القادرون[5]، أو أن يكشفوا فيها عن إرهاصات لأفكار أو نظريات تبلورت بعدهم بأجيال.

فماذا اكتشف الباحثون في أدب الجاحظ؟ وما هي الرؤى والأفكار التي قرؤوها في أدبه، إرهاصات بها؟!الجاحظ الرائد:

من أهم القضايا، التي تنبّه الدارسون أن الجاحظ كان سبّاقاً إليها، مسألة الواقعية في الأدب[6]، إذ لاحظوا أن قلم الجاحظ كان كريشة الرسام المبدع، الذي ينقل الواقع كما هو، ورأوا في أدبه وثيقة ذات دلالات غنية فكرياً واجتماعياً وسياسياً، وأنه في هذا الأدب، كان يحاكي مجتمعه بكل مستوياته وفئاته وشخصياته وأحداثه، وكان يعرض مساوئ هذا المجتمع، ومحاسنه، بكل صراحة ووضوح ودون تكلّف أو مواربة أو خوف من الناس.

من هنا، قارن هؤلاء بين أدب الجاحظ وأدباء المدرسة الواقعية التي ظهرت في فرنسا، في القرن التاسع عشر، وكان من أبرز أعلامها الأديبان الفرنسيان بلزاك وفلوبير، اللذان طالبا بتحرير الأدب من النزعات الخيالية الحالمة المثالية، التي طبع بها الأدب الرومانسي، وعكسا في أدبهما الواقع بطريقة موضوعية، فصورا جوانب الحياة المختلفة بعمق ودقة. وبعد المقارنة توصلوا إلى أن الغاية التي اتجه إليها زعماء هذه المدرسة، قد اهتدى إليها الجاحظ قبلهم بعشرة قرون، ورأى بعضهم أن "الجاحظ كان خالق هذا الاتجاه الواقعي، وموجهه في النثر الفني.. وزعماء المدرسة الواقعية في أوروبا، لم يصنعوا شيئاً أكثر مما صنعه الجاحظ قبلهم"[7].

ومن المظاهر الواقعية، التي ظهرت في أدب الجاحظ، قبل أن تظهر عند أدباء أوروبا، مسألة التعبير الصريح، الذي لجأ إليه الجاحظ في أدبه"[8]. إذ سمّى المسميات بأسمائها، دون مبالاة بتشدد المتزمتين. ورأى بعض النقاد أن هذا الاتجاه الصريح في الأدب "لقي رواجاً كبيراً في كثير من الأوساط الأدبية، في

---

[4] ينظر في تعريف العبقرية كتاب العبقرية (تاريخ الفكرة)، تأليف بنيلوبي مرّي، ترجمة محمد عبد الواحد محمد، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي: سلسلة عالم المعرفة، عدد نيسان 1996، ص14.

[5] المرجع السابق، ص13.

[6] من هؤلاء محمد كرد علي في "أمراء البيان"، وشوقي ضيف في "الفن ومذاهبه في النثر العربي"، وعبد الحكيم بلبع في "النثر الفني وأثر الجاحظ فيه"، ووديعة طه النجم في "الجاحظ والحاضرة العباسية" وغيرهم.

[7] النثر الفني وأثر الجاحظ فيه، عبد الحكيم بلبع، ص237-238.

[8] يمكن العودة إلى ما كتبه الجاحظ عن الموسوسين في كتاب البيان والتبيين، ج3، ص188-193.

أوروبا، وعرف باسم الأدب المكشوف، ويقوم في خلاصته، على الحرية المطلقة في الفكرة الأدبية والتعبير الأدبي، ولو تعارض ذلك مع قيود المجتمع أو قوانين الأخلاق"[9]. وقد دافع الجاحظ عن اتجاهه الصريح قبل أدباء أوروبا، ووصف من يعارضه بأنه لا يملك شيئاً من العفة والكرم والنبل والوقار الذي يتصنعه، وأنه صاحب رياء ونفاق ولؤم ونذالة[10]. وهذه الصفات نفسها (العفة المكذوبة، والنفاق المخجل، والخجل المصطنع) هي التي أطلقها أدباء الغرب على مناهضي أدبهم الصريح[11].

وللجاحظ آراء في الضحك والمضحك[12]، سبق بها غيره، ممن كتبوا في فلسفة الضحك، في العصر الحديث، ومن هؤلاء "هنري برجسون".

وبعد أن قارن أحد الباحثين بين آراء الجاحظ وأسلوبه في الإضحاك، وآراء "برجسون"، انتهى إلى القول: "إذا كان "برجسون" قد وضع هذه النظريات في "سيكلوجية" الضحك والمضحك، فإن الجاحظ، قد طبّق هذه النظريات، واهتدى إليها قبله"[13].

ومن المناهج العلمية التي كان الجاحظ رائداً فيها، منهج الشك طريق اليقين، الذي نسب إلى الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" في القرن السابع عشر، وتعود شهرة هذا الفيلسوف إلى منهجه في البحث الذي يقوم على الشك، وقد قاده الشك إلى إثبات وجوده، وقال مقولته الشهيرة "أنا أفكر، إذن أنا موجود". فماذا قال الجاحظ قبل ديكارت بقرون؟

لقد اتخذ الجاحظ الشك منهجاً في التفكير، ووسيلة للوصول إلى اليقين، وعقد في كتاب الحيوان فصلا كاملاً عن الشك واليقين، دعا فيه إلى الشك، قال: فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلّم الشك في المشكوك فيه تعلماً"[14]. وأورد بعد ذلك "الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاده إلى اعتقاد غيره، حتى يكون بينهما حال شك".

إن مقارنة بسيطة بين ما قاله الجاحظ، وما قاله ديكارت، تظهر بوضوح فضل الجاحظ في هذا المجال، وهذا ما فعله عدد من الدارسين، منهم محمد كرد علي، الذي انتهى إلى القول: "فكأن الفيلسوف ديكارت، في القرن السابع عشر، قرأ الجاحظ، وعرف فلسفته في هذا الشأن، ونغمتهما في هذا المعنى متشابهة، كأن الواحدة متممة للأخرى، أو الأخرى أخذت من الأولى"[15]. ومنهم أيضاً الدكتور محمود الربداوي، الذي أكد أصالة هذا المنهج في العقلية العربية، من خلال سبق الجاحظ إليه.

---

[9] النثر الفني وأثر الجاحظ فيه، ص242.

[10] الحيوان، ج3، ص40.

[11] أمراء البيان، ص339.

[12] ينظر في ذلك دفاع الجاحظ عن الضحك في مقدمة كتاب البخلاء، وكذلك قصص البخلاء أنفسهم.

[13] النثر الفني وأثر الجاحظ فيه، ص266.

[14] الحيوان، ج6، ص35.

[15] أمراء البيان، ص396.

قال : "ولعله ـ وهو الأديب ـ من أسبق العلماء إلى أدق المناهج في البحث وهو منهج "الشك طريق اليقين" المعزو إلى ديكارت... فكلام الجاحظ دليل واضح على نهجه العلمي ، وإحلاله الشك المحل الأول ، بغية الوصول إلى اليقين القائم على التجربة والتعليل ، وإعمال الفكر واستنباط القواعد ، وهو لعمري منهج في البحث دقيق ، وفي العقلية العربية أصيل وقديم ، وإن ألبسه الناس ثوباً من الحداثة ، وأكثروا من الصخب حول من ينسب إليه من علماء العصر الحديث"[16] ، وهذا الرأي أخذ به الكثيرون.

إرهاصات نظرية التلقي في أدب الجاحظ:

بعد هذا الكلام المطوّل ، حول الإرهاصات بأفكار أو نظريات حديثة في أدب الجاحظ ، نطرح تساؤلاً : هل يمكن أن نقرأ في أدبه الثري تشابهاً ، أو تلاقياً ، مع نظريات أخرى حديثة؟ بعبارة أخرى ، هل نستطيع أن نجد ، فيما كتبه الجاحظ ، إرهاصات لنظريات أخرى ، بلورها منظرون آخرون ، في العصر الحديث ، كنظرية التلقي مثلاً؟

هذا ما سنحاول إلقاء الضوء عليه ، من خلال استعراض أبرز الأسس التي قامت عليها نظرية التلقي ، ومن ثم عرض آراء مختلفة للجاحظ تتعلق بالمتلقي ، وعملية التلقي بشكل عام ، ومقارنتها ، بعد ذلك ، بمبادئ النظرية الحديثة.

جاءت نظرية التلقي الألمانية رداً على الاتجاهات النقدية ، التي كانت سائدة ، والتي ركّز بعضها على مبدع العمل الأدبي ، وركّز بعضها الآخر على النص ، فأهملوا ، بذلك العنصر الثالث الهام ، من عناصر العملية الإبداعية ، وهو القارئ أو المتلقي.

ولم يلقَ القارئ الاهتمام الكافي إلا بعد أن قامت مدرسة كونستانس الألمانية ، في أوائل السبعينيات ، بأكبر محاولة لتجديد دراسات النصوص ، على ضوء القراءة ، ونادى رائداها ، هانز رويرت ياوس ، وفولفجانج إيزر ، بالانتقال في الدراسة ، من العلاقة بين الكاتب ونصه ، إلى العلاقة بين القارئ والنص.

لقد أراد ياوس لنظريته التي سمّاها (جماليات التلقي) ، أن تكون طريقاً ثالثاً وسطاً ، بين الجمالية الماركسية والشكلانية ، إذ كانت الأولى ترى في الأدب انعكاساً للواقع الاجتماعي ، وتعتبر الثانية أن الأدب منظومات مغلقة ، فجاء بنظريته لتواجه الأدب بوصفه نشاطاً تواصلياً[17]. ولتعيد النظر في طرق دراسة تاريخ الأدب ، فرأى "أن الأدب ينبغي أن يدرس بوصفه عملية جدل بين الإنتاج والتلقي"[18]. لأن النص عنده ، لا يتضمن معاني مطلقة ونهائية ، بل يتضمن دلالات ، ولكي تتحقق لابد من قارئ يقيم حواراً مع النص ، من هنا ، وجد "أن الأعمال الأدبية تختلف عن الوثائق التاريخية الصرف ، لأن هذه الأعمال تقوم بدور أكبر من مجرد توثيق حقبة زمنية بعينها ، وتظل قادرة على الكلام ، إلى حد أنها تحاول حل مشكلات الشكل والمحتوى ، وأن تمتد على هذا النحو ، إلى مدى بعيد ، وراء مخلفات الماضي الأثرية

---

(16) التيارات والمذاهب الفنية في العصر العباسي(2)، ص476.

(17) ينظر الأدب العام والمقارن، تأليف دانيي — هنري باجو، ترجمة د. غسان السيد، ص77.

(18) نظرية التلقي تأليف روبرت هولب، د. عز الدين إسماعيل، ص152.

الصامتة"[19]. وعلى هذا، فإن التاريخ الأدبي "هو تاريخ جماهير القراء المتعاقبة، أكثر من تاريخ العمل الأدبي نفسه"[20]. وهو لذلك يؤدي دوراً واعياً، يصل الماضي بالحاضر "لأنه يعيننا على فهم المعاني السابقة بوصفها جزءاً من الممارسات الراهنة"[21].

هذا التكامل بين التاريخ وعلم الجمال في نظرية ياوس، تمّ عن طريق تقديم فكرة "أفق التوقع" وهي في تقديره، "الركيزة المنهجية لنظريته"[22]. ويشير هذا المصطلح إلى "منظومة من المعايير والمرجعيات لجمهور قارئ، في لحظة معينة، يتمّ انطلاقاً منها قراءة عمل وتقويمه جمالياً، ويمتلك هذا العمل أيضاً أفقه للتوقع"[23].

أما إيزر، زميل ياوس في مدرسة كونستانس، فقد انصب اهتمامه عل القارئ الفرد، وعلى كيفية أن يكون للنص معنى لدى القارئ، وفي أي الظروف. ورأى "المعنى بوصفه نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ أي بوصفه أثراً يمكن ممارسته، وليس موضوعاً يمكن تحديده"[24]. فالعمل الأدبي ليس نصاً تماماً، وليس ذاتية القارئ تماماً، ولكنه يشملهما مجتمعين. ولكي يصف إيزر التفاعل بين النص والقارئ، قدّم مفهوم "القارئ الضمني" ضمن كتاب يحمل هذا الاسم، وعرفه بقوله: "إن المصطلح يدمج كلاً من عملية تشييد النص للمعنى المحتمل، وتحقيق هذا المعنى المحتمل من خلال عملية القراءة.. إن جذور القارئ الضمني مغروسة بصورة راسخة في بنية النص.. إنه بنية نصية، تتطلع إلى حضور متلق ما"[25]. هذا يعني أن النص لابدّ أن يضبط مسيرة القارئ إلى حد ما.

إن هذه النظرية أحدثت أثراً هائلاً في مجال تفسير الأدب والفن في أوروبا[26]، وتأثّر بها، بعد ذلك، بعض الباحثين العرب، فجاؤوا بقراءات تأويلية جديدة لأدبنا القديم، تختلف عمّا عهدناه من قبل. من هؤلاء الدكتور وهب رومية في كتابه "شعرنا القديم والنقد الجديد"، ونلمح في مقدمته مدى تأثّره بهذه النظرية. يقول: "غدا فعل القراءة اليوم فعلاً معقداً شديد التعقيد، وليس من الوفاء لشعرنا القديم، ولا من الوفاء لروح العصر، أن نستمر في قراءة شعرنا ـ وتراثنا عامة ـ قراءة استيعاب لا قراءة حوار، أي قراءة تجعل الذات القارئة ذاتاً منفعلة لا فاعلة.. إن مفهوم القراءة المعاصر مقترن بالاكتشاف وإعادة إنتاج المعرفة، وهو لذلك مفهوم خصب يمتد من التفسير إلى التأويل، ويؤكد أن الذات القارئة فيه، لا تقل أهمية عن الموضوع المقروء"[27].

(19) نظرية التلقي، ص172.

(20) نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، دكتور حسن مصطفى سحلول، ص10.

(21) نظرية التلقي، ص154.

(22) المصدر السابق نفسه.

(23) الأدب العام والمقارن، ص77.

(24) نظرية التلقي، ص202.

(25) المصدر السابق نفسه، ص204-205.

(26) نظرية التلقي، ص50-52.

(27) ص23.

ومن هؤلاء، أيضاً، الدكتور مصطفى ناصف، في كتابه "محاورات مع النثر العربي، الذي يقول في مقدمته: "ليس للنص معنى بمعزل عن قارئ نشيط يستحثه ويقلّب فيه الظن بعد الظن، ويتصوره قادرا على الإلهام، وعبور المسافات الطوال، والقرون الممتدة بين الحاضر والماضي"[28].

وهذه النظرية التي أحدثت هذا الأثر الكبير في مجال الدراسات الأدبية، لم تَهبط من السماء، ولم تنشأ من فراغ، كما رأى البعض، ولهذا فقد ولّدت دراسات حاولت استكشاف جذورها والمبشرين بها، ومن أهم هذه الدراسات ما قدمه روبرت هولب، في كتابه "نظرية التلقي" فقد وجد أنه ليس من الصعب العثور على إرهاصات لهذه النظرية في كتاب فن الشعر لأرسطو، باشتماله على نظرية التطهير التي تعد أقدم تصوير لنظرية تقوم فيها استجابة الجمهور المتلقي بدور أساسي. كما وجد في التراث البلاغي كلّه وعلاقاته بنظرية الشعر، إرهاصاً بالنظرية أيضاً، بفضل تركيزه على أثر الاتصال بالقارئ[29]. لكن الإرهاصات التي ركّز عليها هولب، وخصص لها الفصل الثاني من كتابه، هي تلك الاتجاهات أو النظريات، التي ظهرت خلال الستينيات، وهيّأت المناخ الفكري لازدهار نظرية التلقي[30].

ويمكن القول بأن هولب، لو أتيح له الاطلاع على أدب الجاحظ، لما توانى في تصنيفه ضمن الإرهاصات الواضحة بنظرية التلقي، التي ذكرها في كتابه.

ولو فهمنا نظرية التلقي، بوصفها نقلة في مجال الاهتمام، أو بوصفها توجيهاً عاماً للانتباه إلى محور القارئ وجمهور المتلقين لاتضحت لنا جملة من العناصر، التي تبين فضل الجاحظ في هذا المجال.

فإذا كان رواد نظرية التلقي قد حولوا الاهتمام من المؤلف إلى المتلقي، فإن الجاحظ قد عمل جاهداً لإيجاد هذا المتلقي، وإرضائه، ومن ثم إقامة علاقة صداقة معه. فالناس في عصر الجاحظ، كانوا يؤثرون السماع، والأخذ من الأفواه، على مطالعة الأسفار، وأتى الجاحظ ليلفت أنظارهم، ويوجه أفكارهم وجهة أخرى، "فخرج بذلك من دنيا السمع والسامعين، إلى دنيا القراءة والقراء"[31]، وهو في كل ما كتب وضع القارئ نصب عينيه، وجعله منطلقاً وغاية، وأظهر اهتماماً به، لم يكن موجوداً من قبل، لأن الاهتمام كان منصباً على السامع، وفكرة القارئ مدينة، على الخصوص للجاحظ، لا يكاد ينافسه فيها أحد"[32].

إن اهتمام الجاحظ بالمتلقي، كان السبب في سلوكه منهجاً معيناً في التأليف، التزمه في كتبه، وعلى وجه الخصوص في الحيوان والبيان والتبيين، يقوم هذا المنهج على التلوين والتنقل بين أبواب الكلام.

لقد أكد الجاحظ مراراً وتكراراً، أنه تعمّد هذا المنهج، خشية على قارئه من السآمة والملل، إن هو أثقل عليه بالإطالة في الموضوع الواحد، مهما كان نوعه. ولذلك فقد حرص على أن يوفر له أسباب

---

(28) ص7.

(29) نظرية التلقي، ص65-66.

(30) الفصل الثاني، المؤثرات والإرهاصات"، ص65-142.

(31) محاورات مع النثر العربي، د. مصطفى ناصف، ص64.

(32) المصدر السابق نفسه.

النشاط والارتياح، وعمد إلى تشويقه، وتجديد رغبته، بهذا التنويع والتلوين. قال: "قد عزمت، والله الموفق، أن أوشح هذا الكتاب، وافصل أبوابه، بنوادر من ضروب الشعر، وضروب الأحاديث، ليخرج قارئ هذا الكتاب من باب إلى باب، ومن شكل إلى شكل، فإني أرى الأسماع تمل الأصوات المطربة، والأغاني الحسنة، والأوتار الفصيحة، إن طال ذلك عليها"[33].

ويصرح في موضوع آخر أنه سيبقى يتنقل من باب إلى باب، ومن خبر إلى أثر، ومن أثر إلى شعر، ومن شعر إلى نوادر "ومن النوادر إلى حكم عقلية، ومقاييس سداد، ثم لا يترك هذا الباب، ولعله أن يكون أثقل، والملال إليه أسرع، حتى يفضي به إلى مزح وفكاهة وإلى سخف وخرافة، ولست أراه سخفاً، إذ كنت إنما استعملت سيرة الحكماء وآداب العلماء"[34].

فالجاحظ في العبارات السابقة، يشير إلى سمة منهجية أخرى، التزمها في كتبه، عناية بالقارئ، وهي خلط الجد بالهزل، ومزج الحقيقة الجافة بالنكتة المرحة. فالمزح والضحك والفكاهة والسخرية التي كان الجاحظ مولعاً بها فيها تنشيط لقلب القارئ وجمام لقوته، وبذلك يصل إلى الجد عن طريق الهزل.

لقد عمل الجاحظ على توفير كل وسيلة، تمكن قارئه من متابعة القراءة حتى إتمام الكتاب. والقراءة الموحدة للكتاب، هي أمر ملح وضروري عند الجاحظ، كما هي عند إيزر، أحد قطبي نظرية التلقي، وهذا ما سنفصل الحديث فيه لاحقاً.

فلماذا كان هذا الاهتمام الواسع بالمتلقي من قبل الجاحظ؟ هل كان اعترافاً منه بأهمية النص المقروء، ودور المتلقي في التفاعل معه؟

يمكننا القول: إن الجاحظ قد حرص الحرص كله، على حض معاصريه على القراءة، من خلال تركيزه على أهمية الكتاب[35]، وضرورة اقتناء الكتب، والإنفاق عليها برغبة، ورأى أن العالم لن يبلغ مبتغاه من العلم ما لم يفضل الكتاب على أي شيء آخر، وما لم يؤثر الإنفاق على الكتاب "إيثار الأعرابي فرسه باللبن على عياله"[36]. كان ذلك رداً على الذين عابوا عليه تأليف كل كتاب له، وتجاوزوا ذلك حتى عابوا وضع الكتب كيفما دارت بها الحال، وكيفما تصرفت بها الوجوه. ولهذا فقد حاول إقناع هؤلاء بأهمية النص المكتوب، وفضل القراءة على السماع.

لقد فضل الجاحظ صراحة النص المكتوب على صاحبه، وبين بالتفصيل أسباب ذلك، ومن يدقق في كلام الجاحظ، ستبدو له الحقيقة جلية واضحة، فالنص المكتوب، أو العمل الأدبي، يكتسب أهميته وثراءه من خلال القراءة، أو من خاصية التواصل المستمر، الذي لا ينحصر في زمان أو مكان. فلنتمعن في هذا النص للجاحظ:

---

(33) الحيوان، ج3، ص7.

(34) الحيوان، ج1، ص93-94.

(35) ينظر في ذلك كتاب الحيوان، ج1، ص38-86.

(36) الحيوان، ج1، ص55.

"والكتاب قد يفضل صاحبه، ويتقدم مؤلفه، ويرجح قلمه على لسانه بأمور: منها أن الكتاب يقرأ بكل مكان، ويظهر ما فيه على كل لسان، ويوجد مع كل زمان، على تفاوت ما بين الأعصار، وتباعد ما بين الأمصار، وذلك أمر يستحيل في واضع الكتاب، والمنازع في المسألة والجواب. ومناقلة اللسان وهدايته لا تجوزان مجلس صاحبه، ومبلغ صوته. قد يذهب الحكيم وتبقى كتبه، ويذهب العقل ويبقى أثره، ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، وخلدت من عجيب حكمتها، ودونت من أنواع سيرها، حتى شاهدنا بها ما غاب عنا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم، لقد خس حظّنا من الحكمة، ولضعف سببنا إلى المعرفة. ولو لجأنا إلى قدر قوتنا، ومبلغ خواطرنا، ومنتهى تجاربنا، لما تدركه حواسنا، وتشاهده نفوسنا، لقلّت المعرفة، وسقطت الهمّة وارتفعت العزيمة، وعاد الرأي عقيماً، والخاطر فاسداً، ولكلّ الحدّ، وتبلّد العقل"[37].

نص الجاحظ السابق غني بدلالاته على فضل القراءة والقراء، فالحديث الشفهي عرضي، لا يتجاوز تأثيره مجلس صاحبه، وهو منغلق محدود برؤية صاحبه، الذي يجادل وينازع سمعه ليثبت معنى محدداً لكلامه. أما النص المكتوب فهو شمولي، منفتح على العالم الواسع، وتأثيره باق على مر العصور، فالجمهور المتلقي الذي يقرأ هذا النص لا حدود له في زمان أو مكان، ويستطيع المتلقي أن يقرأ النص بعيداً عن نية صاحبه، الذي لم يعد موجوداً، ولم يعد بوسعه أن يجادل وينازع. وبالتالي قد يجد فيه المتلقي أمراً آخر، لم يكن في نية المؤلف. فكل قارئ يتناول النص من خلال ثقافته وتجربته الخاصة، ومن خلال هموم مجتمعه وقيم عصره (أفق توقعه)، وهذا يعني أن النص الأدبي المكتوب، يكون له من التفسيرات والتأويلات بعدد قرائه.

ألا يمكن أن نعدّ آراء الجاحظ هذه إرهاصاً، أو سبقاً لما قاله رواد نظرية التلقي؟ ألم نقرأ في النص السابق صراحة، تحويل العناية إلى محور القارئ - النص؟ ألا نجد فيه ما يوحي بأن النص الأدبي ليس موضوعاً محدداً، ولا يتضمن معنى مطلقاً ونهائياً، بل يتضمن تأويلات تحتاج إلى قارئ، يحاور النص، ويتفاعل معه، ليظهرها؟ ثم ألا نفهم من النص السابق أن التاريخ الأدبي يعني الوصل بين الماضي والحاضر، أو تناول الماضي بوصفه جزءاً من الحاضر، كما يرى ياوس؟.

وللجاحظ نصوص أخرى كثيرة، يصف فيها الكتاب، نستشف منها وجهة نظره في التاريخ الأدبي، كقوله في الحيوان:

"ومن لك بطيب أعرابي، ومن لك برومي هندي، وبفارس يوناني، وبقديم مولّد، وبميّت ممتع، ومن لك بشيء يجمع لك الأول والآخر، والناقص والوافر، والخفي والظاهر، والشاهد والغائب، والرفيع والوضيع، والغث والسمين، والشكل وخلافه، والجنس وضده"[38]. وكقوله أيضاً: "ولا أعلم نتاجاً في حداثة سنه، وقرب ميلاده، وإمكان وجوده، يجمع من التدابير العجيبة، والعلوم الغريبة، ومن

(37) المصدر السابق نفسه، ص85-86.

(38) ج1، ص39.

آثار العقول الصحيحة، ومحمود الأذهان اللطيفة، ومن الحكم الرفيعة، والمذاهب القويمة، والتجارب الحكيمة... ما يجمع لك الكتاب"[39].

فالكتاب هو ثمرة عقول وأمم وشعوب، من مختلف العصور، وخلاصة ثقافات متنوعة، وتاريخ مذاهب وتجارب، عاشها القراء، فأثمرت مولداً جديداً، يجمع بين الحاضر والماضي، ويحيلنا إلى جماعات بشرية متنوعة، فهو حديث السن من جهة، لكنه يجمع تدابير عجيبة، وعلوماً غريبة من جهة. وهو خصي من ناحية، لكنه يحمل آثار العقول الصحيحة، ومحمود الأذهان اللطيفة من ناحية ثانية، فالتاريخ الأدبي، كما فهمه الجاحظ، هو تواصل، وتعاقب تفسيرات وقراءات.

والمتلقي، كما ينظر إليه الجاحظ، ليس على درجة واحدة من الثقافة، ولا تشغله الهموم ذاتها، ولا ينتمي إلى فئة أو طبقة اجتماعية واحدة. وبالتالي فالجاحظ يعي وعياً تاماً تعدد مستويات القراءة للنصوص الأدبية، كما يعي أن مسألة تعدد القراءات، أو تعدد التأويل تكمن في بنية النص المكتوب ذاته، كما رأى بعده ياوس وإيرز، ففي مقدمة كتاب البخلاء يبين أن القارئ قد يجد، في كتابه، ثلاثة أشياء، تبين حجة طريفة، أو تعرف حيلة لطيفة، أو استفادة نادرة عجيبة، وأنه في ضحك منه إن شاء، وفي لهو إن مل الجد[40]. فقد يرى قارئ أنه كتاب في الاحتجاج والجدل والإقناع، ويرى آخر أنه كتاب احتيال ولصوصية ظريفة، ويراه ثالث أنه للضحك والمتعة والترفيه عن النفس. وفي مقدمة كتاب الحيوان، يؤكد أيضاً، أن قراء كتابه يختلفون في أعمارهم، وثقافتهم وذكائهم، واتجاهاتهم الفكرية والخلقية والنفسية، فالكتاب "يحتاج إليه المتوسط العامي، كما يحتاج إليه العالم الخاصي، ويحتاج إليه الريض، كما يحتاج إليه الحاذق.. ويشتهيه الفتيان كما تشتهيه الشيوخ، ويشتهيه الفاتك كما يشتهيه الناسك، ويشتهيه اللاعب ذو اللهو، كما يشتهيه المجد ذو الحزم، ويشتهيه الغبي، كما يشتهيه الفطن"[41].

أي أن الجاحظ كان على دراية تامة، أن الكتاب سيتم تناوله بطرق شتى، وأن كل قارئ سيجد فيه ما يتناسب مع فهمه وإدراكه واهتمامه.

لكن أقصى ما كان يخشاه الجاحظ هو تأول الطاعنين والعيابين، وتحكم الحسدة والمتأولين. فالقراءة التي تنطلق من تعصب، إلى فكرة أو قضية، لا يمكن أن تقدم فهماً صحيحاً للنص، "وإذا كانت القلوب على هذه الصفة، وعلى هذه الهيئة، امتنعت من التعرف، وعميت عن مواطن الدلالة"[42]. لهذا دعا الجاحظ قارئه إلى التحرر من الهوى والتعنت والعصب، وكل ما يعيق الفهم الصحيح. فلنستمع إلى هذه العبارات، التي صدر بها كتاب الحيوان:

---

(39) الحيوان، ج1، ص42.
(40) البخلاء، ص9.
(41) ج1، ص10-11.
(42) الحيوان، ج1، ص85.

"جنّبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً، وبين الصدق سبباً، وحبب إليك التثبّت، وزيّن في عينك الإنصاف، وأذاقك حلاوة التقوى، وأشعر قلبك عزّ الحق، وأودع صدرك برج اليقين، وطرد عنك ذلك اليأس، وعرّفك ما في الباطل من الذلّة، وما في الجهل من القلّة"[43].

فهو يدعو القارئ إلى التثبّت والإنصاف والتقوى والتمسك بالحق، والبعد عن الباطل، وهذه كلها، لن تكون إلا بتحرر القارئ من أهوائه، وبتخليه عن العصب لأفكاره ومذاهبه، ولكن تكون بينه وبين المعرفة الحقيقية صلة، دون التحرر من آفات التحيز والهوى. ويصرح الجاحظ بعد هذه العبارات، أن الذي دعاه إلى تصدير كتابه بهذا الدعاء، هو القارئ الذي قاده هواه وحسده، وحقده، وسيطرت عليه الحميّة والعصبية لمذهب أو فكرة أو قضية، فعاب الجاحظ على كل ما كتب، ولم يكن مصيباً في رأيه، بل قدّم تفسيرات خاطئة.

وقد عرف عن الجاحظ نبذه للتعصّب، وعدم تبنيه للأحكام المطلقة، وهذا ما جعله يمدح الشيء ونقيضه، أو يمدح الشيء في رسالة ويذمّه في أخرى، كما قرأنا في رسائله، وهذا ما دفعه، أيضاً، لأن يعرض لكل الآراء، ويحتج لكل الفرق، فهو حتى في حجاجه وجدله كان يعرض حجج الفريقين، بتجرد ودون ميل أو هوى، وهذا ما كان يعرضه للنقد من قبل معاصريه، أحياناً ـ وإلى كيل الاتهام إليه في أحيان أخرى، وعبر عن ذلك بقوله: "وعبتني بحكاية قول العثمانية والضرارية، وأنت تسمعني أقول في أول كتابي: وقالت العثمانية والضرارية، كما تسمعني أقول: قالت الرافضة والزيدية، فحكمت علي بالنصب لحكايتي قول العثمانية، فهلا حكمت علي بالتشيع لحكايتي قول الرافضة! وهلا كنت عندك من الغالية لحكايتي حجج الغالية، كما كنت عندك من الناصبة لحكايتي قول الناصبة! وقد حكينا في كتابنا قول الإباضية والصفرية، كما حكينا قول الأزارقة والزيدية، وعلى هذه الأركان الأربع بنيت الخارجية.... وإلا كنا عندك من الخارجية، كما صرنا عندك من الضرارية والناصبة"[44].

وهو في كتاب البخلاء يفسح المجال لسهل بن هارون[45]، وأصحابه ليشرحوا لنا كيف يكون البخل صلاحاً والشح اقتصاداً، ويقدّموا الحجج والأدلة المقنعة، التي ربما جعلت القارئ يوافقهم الرأي، ويقر تصرفهم. ثم يتيح للفريق الآخر أن يذم البخل، ويبين عيوبه ومساوئه، ويرد على سهل وأصحابه من أنصار البخل، بحجج أخرى تساويها بلاغة وإقناعاً، فيعتذر على القارئ، بعد ذلك، تبني وجهة نظر فريق واحد كما هي. إنها نسبية الأحكام، التي آمن بها الجاحظ، ودعا قارئه إلى الأخذ بها، وعدم التعنت والتعصّب لفكرة أو قضية أو رأي. إنه يدعوه إلى قبول الآخر وعدم إلغائه، لأنه بانطلاقه من هذه التحررية في تفاعله مع النصوص، يستطيع التواصل معها بشكل صحيح، ويتمكن من التواصل مع المجتمع بطريقة آمنة سليمة.

---

(43) المصدر السابق نفسه، ص3.

(44) الحيوان، ج1، ص11-12.

(45) ينظر في حجج سهل، رسالته في مدح البخل التي استهلّ بها الجاحظ كتاب البخلاء.

إن هذا القارئ المتحرر الذي آثره الجاحظ، هو القارئ نفسه الذي آثره "إيرز" بعد الجاحظ بزمن طويل.

لقد رأى "إيرز" أن ألوان التحيز تشكل عائقاً للفهم أكثر منها معيناً عليه، ولهذا دعا قارئه لأن "يكون نموذجاً للتحررية"[46]، وبرأيه أنه ما لم يسع القارئ إلى تحرير نفسه من التحيزات (الإيديولوجية) فإن القراءة الصحيحة تصبح من المحال. قال: "كلما كان القارئ ملتزماً بوضع إيديولوجي، تضاءل ميله إلى قبول بنية الفهم الأساسية القائمة على الموضوع والأفق، التي تنظم التفاعل بين النص والقارئ. إنه يسمح عندئذ لمعاييره أن تتحول إلى موضوع، لأن هذه المعايير، بهذه الصورة، تصبح قابلة، بصورة آلية، لوجهة النظر النقدية، المتضمنة في المواضيع المتحققة، التي تشكل الخلفية. وإذا ما أغري القارئ بالمشاركة في أحداث النص، لا لشيء إلا ليجد أنه مطالب، عندئذ، بأن يتبنى موقفاً سلبياً إزاء القيم التي لا يرغب في التحفظ عليها، فعندئذ، غالباً ما تكون النتيجة رفضاً صريحاً للكتاب ولمؤلفه"[47].

هنا نجد التلاقي، بل التطابق، بين الجاحظ وإيرز، في دعوتهما القارئ إلى التحرر، من أجل فهم صحيح للنصوص.

ونجد التطابق بينهما في قضية أخرى، تبناها الاثنان، ووجدا فيها عائقاً أمام قراءة مقبولة للنص. فقد رأى كلاهما أن القراءة الجزئية للكتاب، لا يمكن أن تقود إلى فهم صحيح له. ولهذا طالبا القارئ بألا يلجأ إلى هذا النمط من القراءة، وألا يحكم على الكتاب من خلال الجزئيات، إذ لا يمكن أن يقرأ بشكل إيجابي، دون قراءة توحد بين جزئياته.

هذه الفكرة تبلورت عند إيرز من خلال تطويره لمفهوم وجهة النظر الجوالة أو الطوافة. وقصد منها إيرز وجوب تخطّي علاقة القارئ - النص الخارجية، لأن ما يميز الأدب - وفقاً لما يراه إيرز - هو أن الموضوع فيه يتم إدراكه من الداخل. ووجهة النظر الطوافة "تتيح للقراء، أن يسافر عبر النص كاشفاً بذلك كثرة المنظورات، التي يترابط بعضها مع بعض، والتي تعدل كلّما حدث انتقال من واحد منها إلى الآخر"[48]. ويرى "إيرز" أن عملية القراءة هذه، تسهم في بناء التآلف والانسجام بين أجزاء العمل الأدبي، التي قد تبدو منفصلة بعضها عن بعض "فالقارئ يشكل وحدات كلية خلال عملية مشاركته في إنتاج النص، فإذا حدث شيء، بدا مجافياً لوحدة كلية متخيلة، فإن القارئ يحاول "عندئذ" أن يعيد للأشياء تآلفها من خلال سلسلة من المراجعات"[49]. ويرتبط هذا بتفرقته الطريفة بين الإدراك الحسّي والتصور، فالإدراك الحسي، يكون للموضوع الماثل أمامنا، في حين يفترض التصور، غياب الموضوع الذي يحاول القارئ إيجاده أو تصوره "على أساس من العالم الذي توحي به الجوانب المخططة في النص"[50].

---

(46) نظرية التلقي، ص229.

(47) إيزر، فعل القراءة، ص202، عن نظرية التلقي، ص29-30.

(48) نظرية التلقي، ص215.

(49) المصدر السابق نفسه.

(50) المصدر السابق نفسه، ص216.

وقبل "إيزر" كان الجاحظ قد عبّر عن وجهة النظر هذه، من خلال ردّه على الذين عابوا كتبه، التي مزج فيها بين الجد والهزل، فتعجلوا الحكم عليها، قبل أن يربطوا بين جزئياتها، وقرؤوها كما شاؤوا، وكيفما اتفق، وغاب عنهم ما تضمنه الكتاب من تعاليم نصيّة، مبثوثة، هنا وهناك، فقادهم ذلك إلى تأويلات خاطئة أو غير مقبولة، فلنتمعن في هذا النص للجاحظ :

"وهذا كتاب موعظة، وتعريف، وتفقّه، وتنبيه. وأراك قد عبته قبل أن تقف على حدوده، وتتفكر في فصوله، وتعتبر آخره بأوله، ومصادره بموارده. وقد غلّطك فيه بعض ما رأيت، في أثنائه، من مزح لم تعرف معناه، ومن بطالة لم تطّلع على غورها، ولم تدر لمَ اجتلبت، ولا لأي علّة تكلّفت، وأي شيء أُزيغ بها، ولأي جد احتمل ذلك الهزل، ولأي رياضة تجشمت تلك البطالة، ولم تدر أن المزاح جد، إذا اجتلبن ليكون علّة للجد، وأن البطالة وقار ورزانة، إذا تكلّفت لتلك العاقبة. ولمّا قال الخليل بن أحمد: لا يصل أحد من علم النحو إلى ما يحتاج إليه، حتى يتعلّم ما لا يحتاج إليه، قال أبو شمر: إذا كان لا يتوصل إلى ما يحتاج إليه إلا بما لا يحتاج إليه، فقد صار ما لا يحتاج إليه يحتاج إليه. وذلك مثل كتابنا هذا، لأنه إن حملنا جميع من يتكلف قراءة هذا الكتاب على مر الحق، وصعوبة الجدّ، وثقل المؤونة، وحلية الوقار، لم يصبر عليه، مع طوله، إلا من تجرّد للعلم، وفهم معناه، وذاق من ثمرته، واستشعر قلبه من عزه، ونال سروره، على حسب ما يورث الطول من الكد، والكثرة من السآمة، وما أكثر من يقاد إلى حظّه بالسواجير، وبالسوق العنيف، وبالإخافة الشديدة"[51]. إنه نص غني بدلالاته على إمكانية تنوع القراءات، وتعدد مستوياتها (موعظة، معرفة، تفقّه، نقد اجتماعي وتنبيه). لكن الكتاب، الذي يجيز لنا تعدد القراءات، لا يتيح لنا القراءة كيفما اتفق، وحتى تكون القراءة مقبولة، لابد أن تراعي مسألة التماسك الداخلي للنص، والربط بين جزئياته، بالوقوف على حدوده، والتفكر في فصوله، وربط آخره بأوله، ومصادره بموارده.

ويؤكد الجاحظ أن الربط بين جزئيات كتابه ستبيّن أن الهزل عنده جدّ، وفي البطالة رياضة ووقار ورزانة، وعن طريق الهزل يعبر عمّا يريد، دون الحاجة إلى السوق العنيف، والإخافة الشديدة.

ولا يجب أن نتجاهل هنا، أن الجاحظ كان معتزلياً، وأنه عاصر تلك المحنة التي قادها أصحابه من المعتزلة، حول موضوع خلق القرآن، وشعر بخطورة ثقافة عصره وأخلاقياته، وفلسفته، التي اعتمدت السوق العنيف والإخافة الشديدة، والقود بالسواجير[52].

فالجاحظ في أدبه الساخر، يؤسس لثقافة جديدة، تنبذ العنف، والتعصّب، والقتال، والضغط والإكراه، وتعتمد اللين، والحرية الفكرية، والاقتناع الذاتي. والحقيقة أن قضية العنف في الصراع الفكري والمذهبي والسياسي، كانت من القضايا التي أرّقت الجاحظ، وربما كانت من الأسباب التي دفعته إلى تقديم البيان الكتابي على البين الشفهي، نلمح ذلك في قوله :

---

[51] الحيوان، ج1، ص37-38.

[52] الساجور: الخشبة التي توضع في عنق الكلب، وسجر الكلب والرجل وضع الساجور في عنقه لسان العرب مادة سجر.

"وعبثَ الكتاب، ولا أعلمُ جاراً أبرّ، ولا خليطاً أنصف، ولا رفيقاً أطوع، ولا معلماً أخضع، ولا صاحباً أظهر كفاية، ولا أقلّ جناية، ولا أقلّ إملالاً وإبراماً، ولا أحفل أخلاقاً، ولا أقل خلافاً وإبراماً، ولا أقلّ غيبة، ولا أبعد عضيهة[53]، ولا أكثر أعجوبة وتصرفاً ولا أقلّ تصلفاً وتكلفاً، ولا أبعد من مراء، ولا أترك لشغب، ولا أزهد في جدال، ولا أكف عن قتال، من كتاب"[54].

فالبيان الشفهي الذي تصفه مفردات من مثل: الخلاف والجدال، والتصلف والتكلف، والشغب والقتال والإجرام، ويعتمد العظة المباشرة، والزجر، والتهديد والوعيد، قد تجنبه الجاحظ لهذه الصفات، ولجأ إلى بيان آخر، متحرر من هذا كله، وحقق هذه الحرية عن طريق الظرف والفكاهة والسخرية، التي أشاعها في كتاباته، فأصبح الكتاب لديه "بستان يُحمل في ردن، وروضة تُقلّ في حجر"[55]، وأصبحت القراءة نزهة في هذا البستان، يتجول فيه القارئ، ويقطف من أزهاره ما يريد، دون زجر أو إكراه.

القراءة عند الجاحظ، إذاً، هي انطلاقة للقراء في رحاب الأدب، الذي يمتلك مُقدرة تحريره من كل القيود والضغوط، إنها نزهة تهذب أخلاقه[56]، وتغني تجربته، وتوسّع آفاقه.

والنقاد المعاصرون، الذي قرؤوا أدب الجاحظ بعمق، وحاوروا نصوصه حواراً واعياً، توصلوا إلى أن الجاحظ "كان خليقاً بأن يؤخذ من مجموعه، وأن يقرن كل موضوع إلى غيره"[57]. فبعد أن أجرى الدكتور مصطفى ناصف حواراً مع نصوص كتاب الحيوان، ومنها نصوص عدة تتعلق بالذباب، عرضها الجاحظ بأسلوب مرح، فيه هزل وسخرية، من أهمها النص الذي يسرد قصة قاضي البصرة عبد الله بن سوار في صراعه مع الذباب، توصل إلى القول:

"وأنا أنزه القارئ، أن يقف عند هذا القص المحبوب، لا يتجاوزه، أُنزه نفسي عن الانخداع بفكرة الخبر والسرد والواقع والتلهي، وتسرية القارئ، وترفيه الجاحظ عن نفسه، وعنك أيضاً"[58].

ورأى حين جمع بين الجزئيات، أن الجاحظ كان يؤسس، من خلال السخرية والرمز، لمجتمع جديد، يؤمن بتعدد الثقافات، فيستوعب المتعارضات، ويرفض ثقافة الإلغاء والتناحر، "هذا هو الصراع الاجتماعي المسالم، الذي يستهوي الجاحظ، في حكاياته ورموزه، هذا تدافع أفكار أو اتجاهات أو فئات من المجتمع، لا أظن الجاحظ خالص الوجه للرضا والإشراق والترويح عن النفس. الجاحظ مهموم بثقافة ومجتمع، من خلال التأويل، قلّ أن يعبر عن فكرة الأزمة تعبيراً مباشراً"[59].

---

(53) العضيهة: الكذب والبهتان.

(54) الحيوان، ج1، ص41-42.

(55) المصدر السابق نفسه، ص39.

(56) ينظر في دور الضحك والسخرية في تهذيب الأخلاق، البخلاء، ص10.

(57) محاورات مع النثر العربي، ص89.

(58) محاورات في النثر العربي، ص89.

(59) المصدر السابق نفسه، ص89-90.

فالتعبير المباشر سهل، ولا يخلو من (سوق) أو (قود). أما السخرية فهي تأويل. والتأويل هو فن الجاحظ الذي أتقنه وبرع فيه، وعز على غيره من الكتاب، وقد رأى الجاحظ فيه إمكانية التأثير في المجتمع، وتغيير معاييره، والوصول إلى الهدف بأمان وسلام ووداعة.

وفكرة الأدب المباشر، والأدب القابل للتأويل، وما يقوم به الأدب ـ من خلال طبيعته هذه ـ من وزيفة تشكيلية من الناحية الاجتماعية، أي دور الأدب في تغيير المعايير الاجتماعية، هذه الفكرة التي عبر عنها الجاحظ، أكّدها بعده روّاد مدرسة كونستانس، ومنهم "إيزر" في كتابه (فعل القراءة) حين رأى أنه لابدّ للعمل الأدبي الناجح، ألا يكون واضحاً غاية الوضوح، في الطريقة التي يعرض بها عناصره، وإلا فقد القارئ اهتمامه "إن النص الأدبي، إذ نظّم عناصره بطريقة صريحة للغاية، فإن ما يتركه لنا الكتاب، بوصفنا قرّاء، هو أننا إما أن نرفضه، نتيجة للضجر، أو أن نستاء من محاولة تحويلنا إلى سلبيين بكل ما للكلمة من معنى"[60]. ويرى أن "الأدب يصبح فارغاً إذا نحن افترضنا على المألوف من قبل"[61]. لأن ما يميز الأدب عن الكلام العادي هو طريقته في تناول الموضوعات. فالأدب ـ الذي يطابق "إيزر" بينه وبين الخيال ـ هو وسيلة لإعلامنا بشيء ما عن الواقع بطريقة جديدة، فهو ينتزع موضوعاته من سيقاها الاجتماعي فتصبح في ذاتها، موضوعات لإنعام النظر، والتأويل من جانبنا، أي أن الأدب "ينبغي أن يفهم بوصفه صدى للمنظومات الفكرية التي اختارها وجسدها في رصيده الخاص، ذلك بأن الأدب يطرح إمكانات يستبعدها النظام السائد، مقدماً العون للقراء كي يروا، ما لا يستطيعون في المعتاد رؤيته، خلال مسيرة الحياة العادية، من يوم إلى يوم"[62].

أما الأدب المألوف تماماً فهو لا يحقق الوظيفة المعزوة إليه، من توصيل شيء جديد إلى القارئ.

وفي مقالته (بنية الجاذبية) التي خصص قدراً لا بأس به منها لدراسة الإبهام والفراغات في النص الأدبي، يرى "إيزر" أن جمهور القراء، في محاولته ملء فراغات النص، واستكمال بنيته، عبر القراءات المتعاقبة، يصير على وعي بمعايير النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه، ويكتسب منظوراً، تبدو معه المعايير التي كانت مقبولة من قبل عتيقة وغير صالحة، ويرى أن معظم الأدب القيّم "يقوم بوظيفة وضع هذه المعايير موضع المراجعة"[63]. وقد فهمت آراء "إيزر" هذه، وفقاً لنظامه الهادف "بأن النص أو المؤلف يستغل استجابات القارئ بطريقة ماكرة من أجل أن يحقق أهدافاً علاجية أو تنويرية"[64].

وقد أكد "ياوس" هذه النظرة إلى بنية الأدب ووظيفته، فبنيته جعلته "يشتمل لا على المعايير والقيم الأدبية فحسب، بل على الرغبات والمطالب والطموحات، كذلك، ومن ثم فإن العمل الأدبي يستقبل ويقوم في ضوء خلفية من الأشكال الفنية الأخرى، وفي ضوء خلفية من تجربة الحياة اليومية كذلك. وفي

[60] إيزر فعل القراءة، ص87، عن كتاب نظرية التلقي، ص231.
[61] نظرية التلقي، ص231.
[62] فعل القراءة، ص72-74، عن نظرية التلقي، ص209.
[63] نظرية التلقي، ص222.
[64] المرجع السابق نفسه، ص231.

هذا النطاق تتاح للعمل إمكانية القيام بدور حيوي في عملية تلقيه وإعادة النظر في المواضعات الاجتماعية وتغييرها من خلال المحتوى والشكل على حد سواء"[65].

إن ما طرح من مسائل تتعلق بالوضوح، والإبهام، والفراغات، وبلغة الرمز أو السخرية أو السرد المباشر، وغيرها من الأمور التي تعود إلى بنية الأدب، ومن ثم إلى وظيفته، تبين أن قضية التواصل أو الاتصال البشري المشترك هي قضية مشتركة بين النظريات النقدية، كما أكّد "ياوس" في ردّه على اعتراض بأن نظرية التلقي، لا تشغل إلا جانباً واحداً من علاقة أوسع نطاقاً. إذ رأى "أن العملية الأدبية في مجملها، لا مجرد تلقي الأعمال الأدبية، ينبغي أن تكون هي الموضوع النهائي للدراسة"[66]. وقد توصل "إيزر" إلى نتائج مماثلة فيما يتعلق بأهمية الاتصال"[67]، وضرورة تقدير وظائف الإنتاج والتلقي والتفاعل بينهما"[68].

أما الجاحظ، فقد شغلته كثيراً، قضية الاتصال البشري، وركّز عليها منذ البداية، وفي جميع مؤلفاته. ويمكن القول: إنه في كتاب البيان والتبيين، عالج هذه المسألة بكل جوانبها، إذ طرح قضية اللغة ووظائفها وعلاقتها بالمجتمع والمتكلم، ومن خلال تناوله لمتاعب الاستعمال اللغوي، توصل إلى أن سوء الاستعمال اللغوي، قد يقضي على التواصل، ولهذا نراه يستهل كتاب البيان والتبيين بقوله: "اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول، كما نعوذ بك من فتنة العمل"[69]، فالفتنة بنوعيها: فتنة القول وفتنة العمل، تناقض التواصل، ولهذا ألحّ على التحذير منها أكثر من مرة، وفي أكثر من موضع"[70].

ويضيق المجال، هنا، لاستعراض آراء الجاحظ المتعلقة بالتواصل الأدبي، فهي تحتاج إلى بحث واسع، ويمكننا القول، بالإجمال، إن الجاحظ قبل المستويات اللغوية جميعها، حرصاً على التواصل بين المتكلم والمتلقي أو بين المنتج والمتلقي، لكنه كان يميل - كما رأينا - إلى مستوى يخفف من حدة الصراع الثقافي في عصره، مستوى يقوم على السخرية والفكاهة القائمة على التأويل الذي يحمي من التناحر.

الخاتمة:

وبعد، ألم نجد في كل ما قدمناه من آراء للجاحظ، إرهاصات، أو سبقاً لمعظم الرؤى والأفكار، التي طورها رواد نظرية التلقي الألمانية؟ ألم يكن الجاحظ، من أوائل الذين حوّلوا الاهتمام إلى القارئ، أو إلى محور النص - القارئ؟ ألم يطرح قضايا بين أهمية القراءات المتعاقبة في صياغة التاريخ الثقافي أو الأدبي، وتظهر دور القارئ في إعادة إنتاج النصوص، وتأويلها، من خلال التفاعل معها؟ وإذا كان الأمر خلاف ذلك، فَلِمَ طالب بقارئ متحرر، وبقراءة موحدة لجزئيات الكتاب؟ نعم، لقد كان الجاحظ

(65) المرجع السابق نفسه، ص173.

(66) نظرية التلقي، ص252.

(67) المرجع السابق نفسه، ص252-254.

(68) للإطلاع على آراء ياوس وإيزر في الاتصال يمكن العودة إلى الفصل الرابع من كتاب نظرية التلقي لروبرت هولب.

(69) البيان والتبيين، ج1، ص2.

(70) كتاب الحيوان، ج1– ص19.

واعياً لكل هذه المسائل، ولمسائل أخرى كثيرة، تتعلق بالتلقي الأدبي، طرحت في هذا البحث. وكل ما أرجوه، أن يقيّض الله لأدب الجاحظ، ولغيره من أدبنا القديم، قارئاً صبوراً، مطلعاً، واعياً، غيوراً على هذا الأدب، يستطيع أن يتوصل إلى أصول لنظرية عربية في التلقي فيعيد صياغتها، لأنني، كما قال الدكتور عز الدين إسماعيل[71]: "لا أشك في أن الفكر النقدي العربي، في جملته... ينطوي على رؤى وأفكار، يمكن أن تنتظم حول نشاط التلقي الأدبي أو الفني، وأن تنمى لتصنع في النهاية، إطاراً نظرياً خاصاً، يكون بمثابة تطوير أو إضافة إلى النظرية العامة.

المصادر والمراجع

1 ـ الأدب العام والمقارن: دانييل ـ هنري باجو ـ ترجمة غسان السيد ـ منشورات اتحاد الكتاب العرب 1997.

2 ـ أمراء البيان: محمد كرد علي ـ القاهرة ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1937.

3 ـ البخلاء: الجاحظ، بيروت ـ دار الكتاب العربي ـ الطبعة الأولى 1968.

4 ـ البيان والتبيين: الجاحظ ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ دون تاريخ.

5 ـ التيارات والمذاهب الفنية في العصر العباسي(2): محمود الربداوي ـ دمشق ـ مطبعة الإنشاء ـ 1981-1982.

6 ـ الحيوان: الجاحظ ـ تح: عبد السلام محمد هارون ـ مصر ـ مكتبة مصطفى البابي الحلبي وشركاه ـ دون تاريخ.

7 ـ شعرنا القديم والنقد الجديد ـ وهب رومية ـ الكويت ـ سلسلة عالم المعرفة ـ عدد 207 آذار 1996.

8 ـ العبقرية: بنيلوبي مرّي ـ ترجمة محمد عبد الواحد محمد ـ مراجعة عبد الغفار مكّاوي ـ الكويت ـ سلسلة علم المعرفة ـ عدد 208 نيسان 1996.

9 ـ الفن ومذاهبه في النثر العربي: شوقي ضيف ـ طبعة دار المعارف بمصر ـ الطبعة السادسة.

10 ـ محاورات مع النثر العربي: مصطفى ناصف ـ الكويت ـ سلسلة عالم المعرفة عدد 218 شباط 1997.

11 ـ معجم الأدباء: ياقوت الحموي ـ القاهرة ـ مطبعة دار المأمون ـ الطبعة الأخيرة ـ دون تاريخ.

12 ـ النثر الفني وأثر الجاحظ فيه: عبد الحكيم بلبع ـ القاهرة ـ مطبعة الرسالة ـ طبعة عام 1955.

13 ـ نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها: حسن مصطفى سحلول ـ دمشق ـ منشورات اتحاد الكتاب العرب 2001.

14 ـ نظرية التلقي: تأليف روبرت هولب ـ ترجمة: عز الدين إسماعيل ـ النادي الأدبي الثقافي بجدة ـ الطبعة الأولى 1994.

[71] في مقدمته لترجمة كتاب نظرية التلقي: ص29.

أخبار التراث

د. محمود الربداوي

علماء دمشق وأعيانها في القرن الخامس عشر الهجري

صدر حديثاً عن دار الفكر في دمشق كتاب (علماء دمشق وأعيانها في القرن الخامس عشر الهجري - 1401 - 1425) تأليف الدكتور نزار أباظة، والكتاب في جزء واحد قوامه خمس مئة واثنتان وأربعون صفحة، وهو أحد أجزاء سلسلة علماء دمشق وأعيانها خلال خمسة قرون، وقد توفر هذا الجزء على المتوفين من علمائها وأعيانها في الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري. وأورد مؤلف الكتاب أكثر من ثلاث مئة وعشرين ترجمة لعلماء هذه المدينة وأعلامها، تنوعت توجهاتهم ما بين علماء شريعة، وفقهاء قانون، وما بين حكام وسياسيين، وإداريين وشعراء وكتاب وفنانين ومتصوفة ومؤلفين وسوى ذلك.

من أبناء دمشق أو الناشئين بها، أو الساكنين بها زمناً، أو اللاجئين إليها، أو المتوفين بها.

رتب المؤلف تراجم كتابه على السنوات، فأوردها بحسب الأقدم وفاة بادئاً بسنة 1401هـ الموافقة لسنة 1979م حتى نهاية عام 1425هـ الموافق العام 2004م.

ذكر اسم المترجم المعروف به، ثم سنتَي ولادته ووفاته بالتاريخين الهجري والميلادي، ثم ذكر اسمه كاملاً، ثم أورد نبذة عنه، وخاصة مكان ولادته ونشأته ودراسته، وعلومه التي حصلها، ومن أخذ عنهم من العلماء، ثم ذكر وظائفه وأعماله الأساسية. وشيئاً من أخلاقه إن أمكن، وما قيل فيه، وذكر رحلاته وتطوافه في سبيل الرزق أو العلم، وذكر شيوخه وتلاميذه ثم ختم الترجمة بذكر المصادر والمراجع التي تناولت أخباره.

وأورد في آخر الكتاب كشافاً بأسماء الأعلام مرتباً على الحروف الهجائية، لتسهيل الرجوع إلى من يراد الوقوف على ترجمته، كما أورد بعض وثائق تتعلق بأصحاب المعاجم.

تأتي أهمية الكتاب من كون كثير من التراجم فيه اعتمد على مصادر شفوية، حيث عاش المؤلف بينهم وعرفهم وعايش أخبارهم وتتبعها وهم أحياء، فلذا وجد لزاماً عليه أن يسجلها قبل أن يمر عليها الزمان، جمعها المؤلف بجهده خلال سنوات عديدة باتصاله مع الأشخاص المطلعين.

وقد تتفاوت التراجم طولاً وقصراً حسب أهمية المترجم له وخصب حياته وتفاعله مع تلك الحياة وثرائها.

واتخذ المؤلف المنهج التاريخي المعتدل، لأنه يرى أن "التاريخ يصف الواقع دون أن يتدخل أو يؤثر" وليس من مهمته أن يحاكم الناس بعضهم بعضاً.

والدكتور نزار صاحب باع طويلة في تأليف كتابة التراجم يشهد بذلك مؤلفاته وخاصة كتابه (إتمام الأعلام) الذي استدرك فيه ما فات الزركلي في كتابه (الأعلام) ذلك السفر العظيم الذائع الصيت في أوساط المثقفين.

في ديوان العرب، أحاديث في الشعر والشعراء. الدكتور عبد الكريم الأشتر

عرفت الدكتور عبد الكريم الأشتر أستاذاً أكاديمياً في ستينيات القرن الماضي، وقد كان يطبع بواكير إنتاجه الأدبي كفنون النثر في المهجر؛ المضمون وصورة التعبير الذي كانت طبعته الأولى في معهد الدراسات العربية العالية في القاهرة سنة 1961، والكتاب الثاني من فنون النثر طبع في معهد الدراسات وفي العام نفسه، وكتابه الآخر: تعريف بالنثر العربي الحديث وفنونه، الذي أردفه بكتاب عنونه: بمعالم في النقد العربي الحديث.

ثم قدّم لدار الفكر في الستينيات كتابه: دعبل بن علي الخزاعي شاعر آل البيت، فقرنه ـ ولكن بمجمع اللغة العربية ـ بشعر دعبل بن علي الخزاعي. وهذه الكتب وما يتبعها من كتب النصوص من الأدب العباسي والنثر العربي الحديث كانت كلها كتباً جامعية، كنا نشارك الطلاب في النهل منها والتتلمذ عليها، ويعجبنا في الدكتور عبد الكريم ـ سواء أكنا أساتذة أم طلاباً ـ فكره النيِّر المصوغ بأسلوبه المشرق الجميل.

والدكتور الأشتر كانت تتنازعه فكرتان مهنة التعليم وحرفة الأدب، فمهنة التعليم جعلته يشرِّق ويغرِّب في الوطن العربي حتى هجرها عندما أدركه زمن الهجر. ولم يهجر مهنة التعليم عن قِلىً، لأنه يحبها في زمن كسد فيه العلم، وأعرض الناس عن العلم والتعليم، وهجر الدكتور عبد الكريم حقل التعليم إلى حقل بعيد عن التعليم، ولكنه ظل عاشقاً للأدب، وأظنه عندما دخل عالَماً جديداً نجح فيه، وحقق الفراغ الذي لا يتوفر له في التعليم، ولا في تصحيح الركام من أوراق الامتحانات للطلاب الذين يتزايد عددهم عاماً بعد عام، وتتراجع ملكاتهم الفكرية عاماً بعد عام أيضاً، ظل عبد الكريم عاشقاً لحرفة الأدب، فأنتج في هذه المرحلة كتباً كثيرة أذكر منها: الملتقى، وهو دراسات في التراث الإسلامي،

والصدى، وهو صور تاريخية من حياة الجامعة والثقافة والفكر في دولة الإمارات العربية المتحدة، والمقتطف وهو من مجالس الوجد وأحاديث الألفة والسمر، وفواصل صغيرة في قضايا الفكر والثقافة العربية، وأوراق مهجرية، وهو بحوث ومقاربات، وأحاديث وحوارات ورسائل، ومسامرات نقدية، وأشهد أن هذا الكتاب على صغر حجمه حافل بالأفكار النقدية التي تنطلق من الذوق المصفى للمؤلف حيث يحكّم ذائقته النقدية في تقويم رجال هم القمة في الدراسات الأدبية، والذين كان لهم دور فعال في الساحة النقدية في القرن العشرين كالدكّتور طه حسين والمنهج العلمي في الدرس، ومحمد مندور الذي رأى فيه المؤلف الإنسان الناقد، وكشف من خلال هذا الإنسان عن مناهجه في النقد وحديث الدكتور الأشتر عن محمد مندور لا ينطلق من فراغ أو من حديث كأحاديث الصحافيين يسمعون بالمعيدي دون أن يروه، وإنما حديث الدكتور الأشتر عن مندور حديث من احتك بالرجل وسامره وناقشه في قضايا نقدية كانت تشغل بال النقاد والأدباء في ذلك العصر.

يقول الدكتور الأشتر في نهاية مسامرته لمندور: "إن حياة هذا الرجل كانت عملاً متصلاً لم يعرف فيه الراحة، غادر الجامعة بعد أن عاد من فرنسة بزمن قليل إلى الصحافة، ورمى بنفسه في غمار السياسة، ودخل البرلمان، وألّف وترجم، وخاض المعارك على كل صعيد. يدعوه صوت داخلي عميق إلى تصحيح صورة الحياة في المجتمع، وتعميق إحساس الإنسان بإنسانيته، ونفي مظاهر الزيف الشكلية والخواء وقهر الفطرة فيه، وإلى تفتيح مكامن الأمل في نفسه، وشحن قلبه بالعزيمة، وملئه بجمال الحياة وأشيائها، لينفي عن نفسه مظاهر القبح، في الداخل والخارج على السواء، ويكون حرباً عليها، وليملأ عقله بالأفكار الفنية الكبيرة، ويحقق ذاته، ويبحث عن معاني حياته، ويقف إلى جانب القيم النبيلة الباقية فيها." [1]

وسأترك الحديث عن مسامرة الدكتور الأشتر لعشرة رجال هم القمة الذين حفلت بآرائهم الساحة النقدية في القرن العشرين كالعقاد، والخولي، والزركلي، والحصري، وكردعلي والطباخ والهنداوي والإبراهيمي والبيطار وختمهم بالأديبة السورية وداد سكاكيني، وأقف عند واحد من هؤلاء النقاد أحبه الأشتر ودفعه الحب إلى مراسلته ثم إلى مقابلته، ومحاوراته في قضايا الأدب المهجري من جهة والنقد العربي عامة، ذلك الرجل هو ميخائيل نعيمة الذي عرفه الدكتور عبد الكريم في منتصف الخمسينيّات. وكان يوم ذلك قد تجاوز الستين من العمر، ولكنه ما يزال متّقد الخاطر، حارّ الأداء، جميل الحضور نافذ الحجة، بالغ الإحساس بمكانته من أدب النهضة وأدبائها، يرى أنه وحده من أدباء النهضة، صاحب فلسفة مكتملة تفسر الحياة من جميع جوانبها، وعلى اختلاف مظاهرها، وتجمع حقائقها، وتوحّد بين ما تراه العين من متناقضاتها. [2]

---

[1] مسامرات نقدية. د. عبد الكريم الأشتر، ص 52.

[2] انظر أوراق مهجرية د. عبد الكريم الأشتر، 49.

فهذا الشاب الناشئ عبد الكريم وجد ضالته في الرجل الذي يبحث عنه ؛ ليشبع نهمه الأدبي ، وجده في ميخائيل متعدد الجوانب الأدبية والنقدية ، فقد كتب ميخائيل المقالة ، والقصة القصيرة ، والرواية والسيرة ، والمسرحية ، والأمثال وشذور الكلام وكتب في النقد ، وترجم عن الإنكليزية ، ونظم الشعر المقفى في ديوان صغير سماه (همس الجنون) والنثر الشعري في روايته الفلسفية (كتاب مرداد) الذي صاغه على مثال كتاب (النبي) لجبران ، وتعلم من اللغات الروسية والإنكليزية والفرنسية إلى جانب العربية ، وتنقل من لبنان والناصرة وروسية وفرنسة وأمريكا.

وحضر الحربين العالميتين ، واشترك في الحرب العالمية الأولى على الجبهة الفرنسية الألمانية ، بصفته مواطناً أمريكياً ، وجمع بين حياة الريفيين البسيطة التي أحبها وحياة أهل المدن المكتظة في أغنى صورها (نيويورك) ، عرف الغربة والفقر في وطنه وفي مهجره ، ومات ولم يصل أبداً إلى أبعد من حدود الكفاية ، ولم يكن يريد أن يتعداها ، عاش أول حياته في بيتٍ فقير من بيوت الفلاحين ، وآخر حياته في بيت حديث من بيوت أوساطهم ، لا يزيد عما نعرفه في القرى اللبنانية.[3]

لقد كان هذا الرجل - عند الدكتور عبد الكريم - الذي تجتمع فيه كل هذه المواصفات ، منجماً ضخماً ، ومنبعاً غزيراً من المعلومات والأفكار الأدبية والنقدية التي يتطلع إليها الفتى الطامح إلى إشباع نهمه من الأفكار الأدبية والنقدية ، وخاصة انه يحمل نزوعاً إلى معرفة ذلك الأدب الذي أنتجه الأدباء القابعون وراء المحيط ، والمسمى بالأدب المهجري.

فتتبع عبد الكريم نعيمة ، وسعى وراءه من القرية إلى المدينة ، وجلس إليه ست جلسات طويلة ، شغل بعضها اليوم كله تقريباً ،[4] في بسكنتا وحلب والقاهرة وبيروت ، ولا يسمح المقام بالحديث عن هذه الجلسات ولا عن بعضها.

غير أن للدكتور عبد الكريم كتاباً أحب للقارئ أن يطلع عليه ، وهو ليس من مؤلفاته وإنما هو من الكتب التي دقّق الدكتور نصوصها ، وفصّل فقرها ، وقدم لها وعلق عليها. وهو ليس في صميم الأدب والنقد ، وهو كتاب (الاعتبار) لأسامة بن منقذ الكناني الشيزري. المتوفى 584هـ ، وإذا أردنا أن نلخصه نقول هو مذكرات أسامة بن منقذ في الحروب الصليبية ، وصف الدكتور عبد الكريم كتاب الاعتبار بأنه (ليس في كتب أسامة ، على كثرتها [5] وتعدد فنونها ما يعدل كتاب الاعتبار ، فهو أروعها وأكثرها إثارة ، كتبه على ما رأينا في المرحلة التي يكتمل فيها لمثله ، في موضوعه ، سعة التجربة ، واختمار النضج ، وعمق الإدراك وطول المعاناة ، ووفرة الذكريات ، لذا يعد من كتب السيرة الذاتية النادرة في المكتبة العربية ، وهو بهذه المنزلة وثيقة أدبية قلّ مثيلها فيه ، لمجمل الخصائص التي ذكرناها آنفاً ، وهي ، إلى هذا ،

---

[3] وانظر كتاب أوراق مهجرية: د. عبد الكريم الأشتر 51 ــ 52.

[4] انظر تفاصيل هذه الجلسات في كتاب (أوراق مهجرية) في الورقة الثانية من الأحاديث والمحاورات 57 حتى 90.

[5] تجاوزت كتب أسامة 30 كتاباً، انظر ص 8 من كتاب الاعتبار.

تنفع في بعض الدراسات اللغوية لاتصالها باللهجات الدارجة في بلاد الشام في عصرها، وبأساليب تركيبها اللغوي، وما داخلها من اللغات الأخرى الشرقية والغربية، والطرق التي اتبعوها في تعريب الألفاظ المتداولة. فلهذا ترجمه الغربيون إلى الفرنسية والإنكليزية والألمانية غير مرة، منذ وقت طويل. ثم ترجموه إلى الروسية والبولونية والدانماركية أيضاً [6].

وجميلة تلك الكلمة التي لخصَتْ غاية الدكتور من تقديم الكتاب للقارئ العربي، حيث يقول:

"إن غاية ما أبتغيه من نشر الكتاب مرة أخرى، في طبعته الكاملة هذه، بعد أن أعدتُ النظر فيه إعادة شاملة، أن تقع الإفادة منه في هذه الأيام الحرجة التي نواجه فيها غزواً استيطانياً جديداً يذكِّر بغزو الإفرنج أيام الحروب الصليبية في عصر أسامة، فيُعين نشر نصوصه على إشاعة الإصرار على دحره في نفوس الناس، عامة الناس، وتقوية روح المقاومة فيهم، وبث الثقة، والاعتبار بما تم لنا تحقيقه تلك الأيام، واستخلاص الدروس فيها، فالكتاب، في جملته، يُعدّ، فوق مزاياه الفنية، وثيقة حيّة قل نظيرها في رصد إحساسنا بالتفوق الحضاري العام في القرون الوسطى، وحظره في رد غزو الإفرنج ديارنا أيام تلك الحروب."

في ديوان العرب:

وعود على بدء. ذكرتُ هذه الكتاب في معرض التعريف به في أخبار التراث، ولكنَّ الاستطراد المتعمد حملني على أن أزود القارئ بفكرة عن مجموعة من مؤلفات الدكتور عبد الكريم، وهي تحمل مجموعة من أفكاره الأدبية والنقدية والفكرية والأكاديمية، وقلم الدكتور عبد الكريم لا يضارعه ولا يجاريه قلم في حدود ما نعلم في الساحة السورية، وفكره المتدفق المتعمق يجمع بين الأصالة والإشراق، وصوغ الكلمة المنضبطة بقواعد التركيب الفصيح، ولذلك تعمدت إيراد بعض كلامه ليكون نموذجاً للفكر الحديث في الثوب القديم، فهو في كتابه هذا (في ديوان العرب) رغم أنه وضح العنوان بعبارة أخرى (أحاديث في الشعر والشعراء منذ عصر الجاهلية إلى العصر الحديث) فلم يكن كتابه واحداً من تواريخ الأدب العربي، وإنما كان (أحاديث) في تاريخ الأدب، وهو يتقن فن الأحاديث بما يمتلكه من ذائقة لمّاحة، تصدر عن فكر يسبر أعماق المعاني، ويرتاد أغوار الصور، يقبل ويرفض، وعنده للقبول والرفض ميزان لا يخذله، فكانت أحاديثه المتان التي بثها في الأجزاء الثلاثة تجعل القارئ مشدوداً وهو يتنقل من حديث إلى حديث، فكأنه مع الجاحظ في (بيانه وتبيينه) أو مع أبي حيان في (إمتاعه ومؤانسته). ولهذا تصدق الكلمة المقتبسة من كتابه حيث كانت مسك ختام الكلام قائلة: "يطمح هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة إلى أن يزود القارئ بصورة حيّة مركّزة لحركة الشعر العربي على أيدي أبرز شعرائها من بدايتها في عصر الجاهلية إلى عصر النهضة الحديث، على منهج تأثري منضبط، يجمع بين ما هو نقدي وما هو

[6] الاعتبار: أسامة بن منقذ دققه د. عبد الكريم الأشتر. ص 20

تاريخي مرتبط بالعصر، فلهذا اعتمد النص أساساً في الحكمة وجهد في أن يستوفي النظر في خصائصه الأسلوبية والجمالية العامة، وتوصل بجملة أنسابه الفكرية واللغوية ومراجعه التاريخية والاجتماعية، وستقرأ، في ضوئها، صفات العصر الأدبية ولهذا أيضاً بلغت العناية بشرح مفردات النص، وجلاء معانيه حداً يجعل المتلقي قادراً على المشاركة في استخلاص الأحكام، والوقوف على خصائص المراحل التي قطعتها الحركة الشعرية العربية، ويحفظ، من ناحيةٍ أخرى، حيوية النص، ويعزّز قدراته الفنية وقدرة المتلقي في تذّوقها معاً.

هبة الأيام، فيما يتعلق بأبي تمام.

تأليف الشيخ يوسف البديعي (متوفى 1073) تحقيق الدكتور عبد الإله نبهان، والأستاذ عبد الكريم الحبيب.

يتداول الأدباء والنقاد صفات الشيخ يوسف البديعي بأنه أديب إخباري ناقد صاحب ذائقة أدبية متميزة في عصر الجمود الذي عاش فيه، وصاحب اختيار متميّز أيضاً، وقع به اختياره على أدب ثلاثة من أبرز شعراء العصر العباسي، وهم أبو العلاء المعري، والمتنبي وأبو تمام. معني بأخبارهم وأدبهم، حفزه على ذلك صديقه وأكاد أقول ولي نعمته القاضي عبد الرحمن بن الحسام المعروف بحسام زاده الرومي مفتي الدولة العثمانية، فرافقه البديعي في دمشق وحلب، ولبى له رغبته في حب الأدب، فألف له ثلاثة كتب جمع فيها أخبار من يهواهم ابن الحسام من مشهوري العصر العباسي، فألف عن المعري كتاب (أوج التحري عن حيثية أبي العلاء المعري) الذي حققه المرحوم الدكتور إبراهيم الكيلاني ونشره المعهد الفرنسي بدمشق سنة 1944. وألف له البديعي عن المتنبي كتاب (الصبح المنبي على حيثية المتنبي) الذي طُبع عدة طبعات، كانت أصحها وأجودها الطبعة التي نشرتها دار المعارف بمصر سنة 1963 بتحقيق الأساتذة: مصطفى السقا ومحمد شتا وعبده زيادة عبده. وألف له الكتاب الثالث عن أبي تمام الذي سماه (هبة الأيام فيما يتعلّق بأبي تمام، الذي نخصه بتعريف موجز في الطبعة الجميلة التي حققها الدكتور عبد الإله نبهان والأستاذ عبد الكريم الحبيب، وأخرجاها في (المجمع الثقافي، في (أبو ظبي) - في الإمارات العربية المتحدة، والحقيقة أن هذه الطبعة سدّت فراغاً في المكتبة العربية بعد أن نفدت من المكتبة الطبعة الأولى من كتاب هبة الأيام التي مضى على نشرها أكثر من ستين عاماً، ووضعت بين أيدي طلاب الجامعة نسخة محققّة تحقيقاً علمياً عصرياً مزوداً بتعليقات أدبية وفهارس متنوعة صنعتها أيدٍ خبيرة ضليعة في عمل التحقيق والإخراج. والرجوع إلى المصادر والمراجع التي من شأنها أن تخرج النص المحقق بحلة بهية وبصورة أقرب ما تكون إلى النص الذي كتبه المؤلف، مع زيادات تحتاجها طبيعة عصرنا الذي نعيش فيه، و(تردم الهوة) - كما تقول الأساليب الكتابية المعاصرة - بين نص كُتب في القرن الحادي عشر والقارئ الذي يتلقاه في القرن الخامس عشر، فهذه الطبعة - فضلاً عن أنها تعيد شباب (هبة الأيام) وتملأ الفراغ الذي تركه فقدان الكتاب أربعة قرون، تضع هذه الطبعة بين أيدي طلاب الجامعة وجيل هواة

الأدب في هذا العصر كتاباً (قديماً) رصيناً من الكتب التي وإن قيل فيها إنها تشملها صفة العصر الذي كُتبت فيه وهي (الجمع) إلا أنه جمع مفيد جمع مثمر يقدم مادة أولية لمن أراد أن يستفيد ـ بمناهجه المحدثة ـ من هذه الكنوز الثمينة.

كتاب الإنصاف والتحرّي في دفع الظلم والتَجَرّي عن أبي العلاء المعري.

تأليف: كمال الدين بن العديم الحلبي. دراسة وتحقيق: د. عبد العزيز حرفوش.

تذكرتُ وأنا أتحدث عن كتاب (هبة الأيام) للبديعي كتابه الآخر الذي خصّه بأبي العلاء المعري والذي سماه (أوج التحري عن حيثية أبي العلاء المعري) والذي حققه الدكتور إبراهيم الكيلاني، ذكّرني العنوان المسجوع بهذا الكتاب: الإنصاف والتحري... الذي أطلعني مدير الهيئة العامة السورية للكتاب في وزارة الثقافة الدكتورة عبد النبي اصطيف على الطبعة الجديدة التي طُبعت مؤخراً. وهذه الطبعة التي صدرت عن دار الجولان للطباعة والنشر والتوزيع. جاءت في 184 صفحة، بذل المحقق جهداً في التعليقات المتفرقة في حواشي الكتاب، حيث استفاد المحقق مما نشر من هذا الكتاب وإن كان ناقصاً، وخاصة من كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء من ص 483 حتى 578، ولكنَّ أحسن ما قدمه المحقق تلك الفهارس التي ذيّل بها الكتاب كفهارس الأعلام والأماكن والبلدان والأشقاء والقبائل والطوائف والأمم وأخيراً المراجع والمصادر. كنا نتمنى أن تقع بين أيدي الدارسين نسخة مخطوطة كاملة للكتاب لتكتمل الصورة عن رأي ابن العديم في أبي العلاء.

شعر ابن جابر الأندلسي.

صنعه الدكتور أحمد فوزي الهيب، ونشرته دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق 2007م، في 223 صفحة.

بدأ المؤلف كتابه بالتعريف بابن جابر الذي وصفه بأنه كان إماماً عالماً فاضلاً بارعاً أديباً، أمة في النحو، له النظم والنثر والبديعيات، اخترع أول بديعية في الأدب العربي سماها (الحُلّة السِيرا في مدح خير الورى) والتي عُرفت ببديعية العميان، وله كتب كثيرة جليلة في اللغة والنحو والبلاغة والعروض، منها شرح ألفية ابن مالك، وشرح ألفية ابن معطٍ، ورسالة في السيرة، والمنحة في اختصار الملحة، ثم له قصائد وأراجيز عدة في العروض والنحو واللغة وغيرها، منها وسيلة الآبق، وغاية المرام، وحلية الفصيح، ومنظومة في المقصور والممدود وأخرى في الظاء والضاد، ورفع الحجاب عن تنبيه الكُتّاب، وغير ذلك، وهو ـ فضلاً عن ذلك ـ شاعر مكثر، له ديوان كامل في مدح الرسول ﷺ وله ديوان آخر هو المقصد الصالح، كما أن له شعراً متفرقاً في كتب الأدب، جمعناه ووثقناه وخرّجناه في هذا الديوان".

وقال الدكتور الهيب: "وقد سلكنا في جمعنا لشعر ابن جابر المسلك الذي اتبعه أجدادنا في جمعهم لدواوين أشعار شعرائهم، مثل أبي سعيد السكري وأبي بكر الصولي، وغيرهما من الذين جمعوا الكثير

من الدواوين، فعددنا المصادر التي رجعنا إليها، بعدما استخرجنا ما فيها من شعر ابن جابر وأخباره. وضممناه إلى بعضه، وأمعنّا النظر فيه بروّية وتأنٍّ، وقارناه مع أشعاره الموجودة في ديوانه، من حيث اللغة والمعاني والصنعة والروح والمستوى والخصائص والمذهب الفني والعصر الذي قيلت فيه، بعدما تأكدنا وأيقنّا أنها له يقيناً، أخذناها من المصدر ذاكرين رقم الجزء والصفحة مثل نفح الطيب للمقّري أو خزانة الأدب (تقديم أبي بكر) لابن حجة الحموي."

وبعد هذا العمل تجمع لدى الباحث ما يربو على الألفين من الأبيات، موزعة على واحدة وستين ومئة قصيدة ومقطوعة ونتفة ومسمّط واحد، فرتب الأشعار والقصائد والمقطعات على حروف المعجم، وجعل الأشعار ذوات القافية الموحدة مرتبة حسب حركاتها: (الضم ثم الفتح ثم الكسر ثم السكون) وهو الترتيب الذي نهجه قدامى الأصوليين. وختم العمل بمجموعة من الفهارس، تفيد الباحث المتعجل والمتأني. وشكّل كل ذلك صنعة يحمد عليها جامع هذا الشعر، ومحقق هذه الأبيات.

مجلة ثقافة الهند، العدد 4 من المجلد 57 لسنة 2006:

النسخة العربية من مجلة ثقافة الهند، وهي مجلة ثقافية تصدر عن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، والمجلس منظمة حرة تابعة لوزارة الشؤون الخارجية للحكومة الهندية، أنشئت المجلة عام 1950 لإنشاء العلاقات الثقافية وتنمية التفاهم المتبادل بين الهند والبلدان الأخرى، وضمن برنامج مطبوعاته ينشر المجلس بين ما ينشر عدة مجلات، فتسمى بالعربية (ثقافة الهند) وفي الانكليزية (Indian Horisons) و(Africa quarter erly) وفي الفرنسية (Rencontre Aveec L,ind) وفي الإسبانية (papeles de la India) وفي الهندية (Gagananchal) وكلها يصدر أربع مرات في السنة.

وهذه النسخة من (ثقافة الهند) كتب فيها مجموعة من العلماء، بعضها يهم القارئ العربي، وبعضها يتعلق بالثقافة العامة. فمن كتّاب هذا العدد الجديد أورنك زيب الأعظمي، في مقالته عن مساهمة علماء أعظم كره في تطور الطب اليوناني، أما محمد قطب الدين فكتب مقالة عن كيفية تدريس اللغات الأجنبية في الهند، وباليكي برشاد سينغ كتب موضوعاً عصرياً عن التعددية والعالم بعد حادثة الحادي عشر من سبتمبر، وأما الدكتور مظفر عالم، فهو أستاذ مساعد في مركز الدراسات العربية، المعهد المركزي للإنجليزية واللغات الأجنبية في حيدر آباد، فيتحدث عن تاريخ ولاية بيهار في شرقي الهند كواحدة من أعرق الولايات المتحدة وأغناها بالتراث الديني والبطولي والعظمة الروحية للهند كلها. ويركز الحديث عن عاصمة الولاية وهي مدينة (باتنا) مركز إشعاع الولاية، وقلبها النابض وعاصمة مناراتها الدينية والفكرية، والتي تحوي إلى اليوم كل آثار العهد الغابر، والماضي الحضاري الهندي في الشرق من قلاع ومعاهد ومدن وآثار ومراكز للإشعاع الحضاري، والانطلاق من نحو المعرفة والنور والحضارة، ويختم الكاتب مقالته متمنياً أن تستعيد هذه الولاية دورها في العلم والنور والحضارة.

ويتلوه الأستاذ قمر شعبان الندوي متحدثاً عن الدكتور عظيم الدين أحمد ومآثره العلمية، ولكي نتعرف على بعض الشعراء الهنود الناطقين بالعربية يحدثنا الأستاذ محمد معراج الحق البغدادي عن الشيخ أحمد رضا خان وشاعريته، وإن أردنا المزيد من معرفة الشعراء الهنود الذين نظموا شعراً بالعربية فيمكننا قراءة البحث الذي كتبه الدكتور خورشيد عالم وهو خبير بالعلوم الإسلامية بعنوان (نبذة عن شعراء الهند وأدبائها) والحقيقة ليست هي مجرد نبذة وإنما طبيعة البحث حملت الكاتب على أن يسرد عشرات الصحائف لشعراء هنود، مع أنه يبدو عليه الإيجاز والاختصار فإذا انتقلنا إلى ما كتبه العلاقة الدكتور تقي الدين الهلالي، وهو أستاذ جامعة رياض العلوم بدلهي وجدنا أنفسنا أمام حديث أكاديمي عن (المدارس الإسلامية في الهند وعللها).

وإذا أردنا أن نتعرف على نمط من الكتابة الأورديه وما تحمله من روح أوردية فإنا واجدوها في القصة التي كتبتها (بانوسرتاج) وهي كاتبة هندية تكتب باللغة الأوردية، وقصتها بعنوان (المنعطف الجديد) ترجم هذه القصة إلى العربية سيّد إحسان الرحمن أستاذ اللغة العربية في جامعة جواهر لال نهرو بنيو دلهي. وإذا تركنا ما كُتب بالأوردية من قصة لنتعرف على ما كُتب من قصة بالكشميرية ألفينا ما كتبه أختر محيي الدين في قصته (ما أعجب ابن آدم) وأختر محيي الدين قاص كشميري متميز، له مجموعتان من الأقاصيص، وهما (سبع هضاب) و(الخردل) ويمثل في أقاصيصه الطبقات السفلى في الهند لميله الشديد في إصلاحها، ومنذ شبابه انتمى إلى حركة الأدب التقدمية، وعمل لصالحها بتحمس ونشاط، توفي عام 2000، وبعد وفاته نشرت له مجموعة أقاصيص أخرى، كما نشرت له رواية باسم (نصيب الكل من لهيب جهنم) نشرت سنة 2002. هذا وقد ترجم قصته (ما أعجب ابن آدم) من الكشميرية إلى العربية الدكتور منظور أحمد خان. وهو أستاذ ورئيس قسم اللغة العربية في جامعة كشمير، سري نغر، الهند.

ومن عادة المجلة أن يكون ختام العدد استعراض لكتاب، كان نصيب هذا العدد أن يستعرض كتاب (الصادق الأمين) تأليف: الدكتور محمد لقمان السلطي ونشره مركز العلامة ابن باز للدراسات الإسلامية في مدينة السلام بيهار، الهند، ودار الداعي للنشر والتوزيع بالرياض في المملكة العربية السعودية، إذ طبع هذا الكتاب سنة 2006 في 831 صفحة واستعرضه (ظل الرحمن التيمي) الباحث في مركز الدراسات العربية والإفريقية جامعة جواهر لال نهرو نيو دلهي.

والخلاصة أن هذا العدد من مجلة (ثقافة الهند) حافل بالمقالات القيمة، فهو جدير بالقراءة.